Sofía Reding Blase

El buen salvaje y el caníbal

(2ª edición)

Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

EL BUEN SALVAJE Y EL CANÍBAL

(2ª edición)

Colección
Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe
4

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Sofía Reding Blase

EL BUEN SALVAJE Y EL CANÍBAL

(2ª edición)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2009

E121
R43 Reding Blase, Sofía.
El buen salvaje y el caníbal / Sofía Reding Blase. -- 2a. ed. corregida y aumentada. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2009.
250 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe ; 4)

ISBN 978-607-02-1605-3

1. América – Descubrimiento y exploración. 2. América – Descubrimiento y exploración – Historiografía. 3. Estereotipos (Psicología social) en la literatura. I. t. II. Ser. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Diseño de la portada: D. G. Marie Nicole Brutus
En la portada: *La disciplina militar,* de Teodoro de Bry

Primera edición: 1992 Universidad Nacional Autónoma de México
Segunda edición corregida y aumentada: 2009
Fecha de edición: 15 de noviembre de 2009
D. R. © 2009, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Torre II de Humanidades, 8º piso
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Correo electrónico: cialc@unam.mx
http://www.cialc.unam.mx

ISBN: 970-32-3579-4 (colección)
ISBN: 978-607-02-1605-3 (obra)

licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN 11

PRESENTACIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN. 13

PRESENTACIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN. 17

INTRODUCCIÓN 23

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA. 29
La reconquista 29
La odisea 31
Costos y recompensas. 37
El portador de Cristo. 41
Los hombres desnudos 43
La naturaleza americana 49
El oro, los caníbales y el Gran Kan 52
Tribulaciones de un genovés en América. 57
El coleccionista. 59
El Paraíso 62
El último viaje 64
El encubrimiento de América 65

TRES CRONISTAS 71
Amerigo Vespucci 71
La otra cara de la moneda. 71
Los hombres epicúreos 74
Un explorador florentino. 80
El bautizo del Nuevo Mundo. 83

Vespucci y el Otro cultural 86
Límites de la antropología de Vespucci 90
Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés 93
De hidalgo madrileño a cronista de Indias. 93
Crónicas americanas 95
De las Hespérides y de cosas peores. 105
Pedro Mártir de Anglería. 108
Invenciones y encubrimientos 108
Un sacerdote y un mundo pagano. 110
El filósofo desnudo 111
Desde las fronteras del Imperio. 114

LA CONQUISTA DE MÉXICO 117
Los profetas del caos 117
Conquistando y relatando 122
El silencio de Moctezuma 125
La victoria de Cortés 132
La praxis de la dominación 135
Guerra en el Tawantinsuyo 138

LA HUMANIDAD DEL AMERICANO 145
Las fuentes: Aristóteles y Aquino. 145
La teología de la Conquista 147
El requerimiento. 154
La Corona contra los esclavistas 157
Guerra justa o acrobacias con el Filósofo 160
Valladolid, 1550 164
La naturaleza de la disputa 177
Ecos de un dominico 178
La alteridad americana 184

EL SIGLO DE LAS LUCES 187
Los caníbales de Montaigne 187
Los salvajes y los civilizados 191
Las luces de la razón 193

El mito del buen salvaje 201
Utopías y antiutopías americanas. 207
El indignado jesuita 216

OCCIDENTE Y SUS ESTEREOTIPOS 221
El compromiso con el Otro. 221
El conocimiento del Otro 223
Las relaciones con el Otro. 228
¿Diálogo o silencio?. 231
La barbarie occidental: etnocidio. 234
La alienación y la violencia 237
El *striptease* del humanismo 238
El descubrimiento de Nuestra América 241

BIBLIOGRAFÍA. 245

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición que el lector tiene en sus manos es una segunda versión, corregida y aumentada, de *El buen salvaje y el caníbal* publicada en 1992, cuando se rememoraba el vuelco que ocasionó en la historia la aparición de un Nuevo Mundo. No se puede decir que casi veinte años no sean nada, sobre todo cuando los estudios relativos a la cuestión que aquí se estudia se han desarrollado notablemente. Los avances en la materia, así como datos novedosos y nuevas traducciones de algunos materiales, me llevaron a plantear la necesidad de echar una nueva mirada al significado que tienen para nosotros, latinoamericanos, las visiones de algunos europeos de los siglos XVI y XVIII sobre el buen salvaje y el caníbal. Por ese motivo, he incluido en esta edición datos adicionales sobre personajes como Colón y Cieza de León, además de incorporar citas que provienen de nuevas traducciones. Muchas de las correcciones se deben a la cuidadosa lectura de estudiantes y colegas de éstas y de otras tierras. Agradezco a todos ellos la gentileza de sus aportes y, en especial, la presentación a esta segunda edición, escrita por Hernán Taboada, quien al igual que Mauricio Beuchot y Enrique Dussel, reparó en detalles que sólo la mirada experta alcanza a ver. Sin duda tenía toda la razón mi maestro y autor de la presentación a la primera edición, el Dr. Gustavo

Vargas Martínez, cuando me decía que un texto nunca se acaba: siempre hace falta andar más, pulir las astillas que con el paso del tiempo se van formando y que nos abren a nuevas dimensiones y reflexiones que llevan siempre a *recordar*. Por eso, a su memoria dedico este esfuerzo.

PRESENTACIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

Se suele decir que los conquistadores temían ver pobladas las Indias de gigantes, amazonas, esciápodos y cinocéfalos, o que esperaban encontrar al Gran Khan y al Preste Juan al final de sus correrías. Cierto es que la iconografía de América —que ha empezado a volver a la luz en nuestros días por obra de volúmenes conmemorativos y nuevos intereses académicos— gustaba adornar lo poco que se sabía con el repertorio de tales representaciones, pero en las crónicas de Indias escasísimas son las menciones al respecto, y cuando aparecen lo hacen en tono de suposición, de burla, de detalle interesado o de adorno retórico. No creo por otro lado que sus antecesores en la Antigüedad o en la Edad Media estuvieran más convencidos de que todo ello existiera fuera del mundo de fábulas que todos querían contar.

Los que sí llegaron fueron los aquí biografiados Caníbal y Buen Salvaje, con las mayúsculas que corresponden a personajes arquetípicos, quedándose tan bien aclimatados entre nosotros que su nombre o atuendo definitivo terminaron siendo americanos. La exitosa aclimatación no debe sin embargo hacer olvidar que ostentaban una vetusta y extendida genealogía en el Viejo Mundo, por lo cual ya antes de llegar Colón y los europeos que le siguieron, sobre todo si no eran españoles, sabían que iban a encontrar en las Indias al comedor de carne humana y al manso adán ajeno a todos los males que tienen curso entre los hombres. Hasta puede decirse que son

dos variantes más o menos universales de una fórmula básica para definir a quien no conocemos, que es la enumeración de sus carencias.

La primera carencia que se reprocha es la de la humanidad misma: si mi comunidad es el único grupo humano existente, o por lo menos el único verdaderamente humano, los otros quedan relegados a simples copias de la propia perfección. Si separo tajantemente a humanos de animales, a este segundo grupo pertenecen los otros, que ni lenguaje tienen siquiera, sino especie de gruñido, chillido o ladrido. Si admito que son humanos, será sin algo importante que me caracteriza: "Los que no tienen pan", "los que no tienen casas", se dice en los viejos textos del Cercano Oriente acerca de los vecinos; los que no conocen los ritos funerarios, como lamentó el egipcio Sinuhé entre los nómadas del desierto que lo acogieron. Por momentos hasta dejan de existir: los textos acadios o griegos hablan de lugares deshabitados, cuando en realidad estaban poblados, pero poblados por otros. Todavía en América se siguió hablando de Desierto, de sertão, en relación con extensiones recorridas por meros indios.

Una definición más allá de la puramente negativa, que es también en general despectiva, desarrolla, no sin ironía, el sapiente *Poema de Gilgamesh*. En él aparece Enkidu el bárbaro (dicho sustantivo, que se suele considerar de origen griego, es en realidad mesopotámico), quien carece de ropa, no conoce la cerveza, vive entre los animales y con ellos se comunica. ¿No nos sugiere el texto que puede llevar una existencia mejor que los habitantes de ciudades? En el Génesis, la vida paradisíaca de los comienzos está acompañada por una ignorancia fundamental, que la Serpiente antigua promete desbaratar: el texto bíblico no nos dice ignorancia de qué, sólo alude a la desnudez que queda al descubierto, de lo cual algunos exegetas rabínicos y cristianos supusieron ignorancia del sexo (quizá era también la de Enkidu) y por ello sólo tras la expulsión se dice que "conoció Adán a Eva". Generaciones des-

pués, Odiseo se topará con los Cíclopes soberbios, que carecen de naves rojas y de oficios, y que tampoco siembran, pero tienen campos que producen trigo, cebada y vides sin trabajo gracias a la lluvia que Zeus les envía.

Estos seres liberados de las estrecheces que el narrador y sus oyentes experimentaban en su vida cotidiana tampoco tienen ágora, ni leyes. Faltantes que se pueden lamentar o celebrar, y cuyos portadores fueron haciéndose paulatinamente numerosos a medida que la lista etnográfica se enriqueció con los siglos, habiéndonos llegado ya voluminosa por vía de los presocráticos, sobre todo de Heródoto: para él los pueblos más allá de las fronteras conocidas van perdiendo su forma humana y asumen la animal. Como los Cíclopes, muchos no respetan una ley moral básica, que prohíbe la antropofagia, y tampoco las que prohíben el incesto e imponen la superioridad masculina en la familia y la sociedad. Seres del mismo modo limitados o aumentados halla Sindbad de Basra en las extrañas islas del Índico donde naufraga: no saben cabalgar en monturas, obligan al marido a ser enterrado vivo cuando su esposa muere; más variedad todavía ostentan los taumatógrafos árabes como al-Masudi, viajes fabulosos como los de Mandeville y las enciclopedias chinas o de la Europa medieval.

Dado el enriquecimiento constante de los testimonios sobre salvajes y bárbaros, es de creer que sus retratos no fueran puramente imaginarios o ideológicos, y también que las sociedades observadoras, cada vez más complejas, cada vez con más cosas, tendieran a imaginar mayor variedad de carencias. Sin embargo, al comprobar cómo los retratos insisten en un número limitado de ellas, es obligatorio suponer cierta oscura influencia en su composición. Ella explica el regodeo narrativo sobre las costumbres sexuales, sobre todo si las veían como aberraciones, o las ceremonias mortuorias, pero también por la morbosa insistencia en el canibalismo. Como el solitario, que es bestia o dios, quien desconoce leyes básicas puede ser un hórrido monstruo o un humano ejemplar y a veces las

dos cosas —el elogio del buen caníbal aparece en autores disímiles como André Thevet o Stefan Zweig.

Por eso dije más arriba que los europeos que aquí llegaron sabían a quiénes iban a encontrar: a los personajes de los que nos hablará en las páginas siguientes Sofía Reding. Para evitar la impresión que en el fondo nunca sabemos nada acerca del Otro y que siempre le aplicamos los mismos moldes reductores, debe agregarse cómo a partir de este arribo americano inició un capítulo nuevo en la historia de la acumulación etnográfica. No debemos adherir al viejo esquema del "descubrimiento" por obra de los europeos de un mundo que esperaba inane su llegada y más bien pensar en una expansión polifocal, que junto a los viajes de "descubrimiento" europeos asistió a hazañas comparables en aquellos mismos tiempos de árabes, persas, indios y chinos. El conocimiento mutuo desencadenó una nueva edad axial, que repetía ampliado los fenómenos de innovación, reflexión y debates de los tiempos presocráticos.

Aclarado esto, sin asignar a Europa un monopolio de la mirada que indudablemente no tuvo, probablemente sí hay que reconocerle un mayor número de testimonios etnográficos e históricos sobre esos otros que iba encontrando. Con dicho material pudo dedicarse a matizar progresivamente el personaje ambiguo de los comienzos. Apartándose de la antropología básica en el Asia oriental, cuyos enunciadores no se consideraban tajantemente separados de otros seres (bestias, mujeres, dioses), en Europa la búsqueda y clasificación de las diferencias fue labor continua y llevó a la formación de nuevas variantes como el primitivo y el oriental, el premoderno y el fundamentalista. En el retrato de todos ellos hay algunas observaciones, no poca proyección y muchos restos del Caníbal y Buen Salvaje iniciales.

Hernán G. H. Taboada
2009

PRESENTACIÓN A LA PRIMERA EDICIÓN

Sin caer en hipérboles dañinas, se puede y debe decir que la obra primigenia de Sofía Reding Blase es una oportuna invocación al análisis del enfrentamiento de culturas y de visiones del mundo que significó la conquista de América, máxime cuando en estos días del pentacentenario del primer viaje colombino, muchos nos cuestionamos sobre la licitud de los festejos y el triunfalismo más o menos larvado de los celebradores. Parécenos que se revive la reflexión de Miguel de Montaigne cuando, interrogando a unos indios que le fueron regalados al rey de Francia, se inquietaba no por explicar el canibalismo indígena sino por la violencia de la Inquisición y el fanatismo de las sectas religiosas en pleno siglo de reformas. Ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio será, en adelante, una inconfundible norma moral de los europeos frente a la otredad.

La contradicción entre el buen salvaje y el caníbal no es sólo un producto del traslado artificial del medioevo mágico enfrentado al renacimiento humanista. No son, en mi opinión, ni siquiera dos maneras antagónicas de captar, por la mentalidad eurocéntrica, las características étnicas del americano. Ni, en fin, mero prejuicio accidental. La oposición buen salvaje/caníbal obedece a una concepción profunda de la cosmología sostenida durante casi once siglos de encierro, donde no quedaba espacio para otro hemisferio distinto del reparto tripartita del mundo.

En obediencia al esquema bíblico, nutrido por el fragor de una lucha sin cuartel por las cruzadas, el rescate de Jerusalén es, además, el rescate del centro del mundo. La toma de la ciudad sagrada del cristianismo es un rescate místico, pero también geográfico. En algún ingenuo mapa medioeval, llamado *Orbis terrarum,* al oriente se encuentra Asia y el Paraíso Terrenal, asiento de la génesis de los hombres, recinto de Adán y Eva; al norte, Europa, al occidente la confluencia del Mar *medium-terrae*, el Mediterráneo, con el mar Océano, y al sur, Etiopía o África. Los grandes ríos del mundo nacen todos en el Paraíso Terrenal: el Ganges, el Nilo, el Don y el Éufrates. La toma de Jerusalén es así la toma del centro de la tierra de manos infieles y a su vez la reconquista de un centro de dominación.

Dos expresiones gráficas de esta idea del mundo medioeval podemos traer a colación. De una parte, la concepción del *totius orbis*, que no es más que el reparto del mundo en los tres hijos de Noé, Sem, Cam y Jafeth, que es como decir, Asia, África y Europa. De otra al surgir la necesidad de explicar la esfericidad de la Tierra, y la posible existencia de otro hemisferio dentro de la ecumene —de por sí excluyente y eurocéntrica, tal vez desde Estrabón— se acudirá a la idea de una imaginería de la cuaternidad, meramente abstracta. Las dos concepciones del mundo se oponen en realidad a la esfericidad de la Tierra. Para conciliar la contradicción entre esfera y plano, se explica que si la Tierra fuera un globo, la Ecumene —tierra conocida y habitada por definición—, es plana. Y así se arguye olvidando durante el medioevo a los cosmógrafos helénicos hasta que la reedición de Ptolomeo, en el siglo XV, deja sin fundamento esta copiosa cosmografía cristocéntrica. En breve, Jerusalén, *umbilicus mundi,* es el centro equidistante del universo y nada puede salirse de ese espacio.

El hemisferio cristiano del *orbis terrarum* es, de tal suerte, una representación de Cristo. La cabeza está en el cielo, arriba, al oriente, como en la cartografía árabe y medioeval. Los brazos apuntan al norte y al sur, mostrando la dimensión ecu-

ménica. Los pies indican el occidente desconocido, lo inferior, y por supuesto, el infierno. Cuando después de los grandes viajes de los siglos XV y XVI se completa la idea de una tierra conocida y habitada en los dos hemisferios, no hay lugar para América, que se ve relegada a los infiernos. Seguramente, nadie fue tan explícito como Juan Solórzano Pereira, cuando escribió en su *Política Indiana*:

> San Pablo dijo del Nombre Santo de Jesús, que le adorarían e hincarían la rodilla todos los del Cielo, Tierra e Infiernos. Donde San Hilario y Maluenda dicen que en la palabra *infiernos* quiso significar nuestros antípodas y americanos, que estaban como escondidos o sepultados en lo más bajo de tales abismos de mares y tierras, que respecto de las nuestras, en toda propiedad se llaman *infiernas*.

Solamente podrían habitar estas tierras seres infernales. No es un mero sentimiento de americanización ofendida lo que nos lleva a la afirmación de que el europeo esperaba encontrar monstruos en América, y los encontró. Es una copiosa bibliografía que ubica, en los extremos del *Mare Oceanum,* todo tipo de seres teratológicos e indescriptibles. El mapa del mundo de Hereford (s. XIII) es un buen ejemplo: los extremos del universo se ven llenos de seres fantásticos, tan musculosos como brutos, de hábitos desalmados y truculentos. Allí los esedones descuartizan y comen a sus enemigos, los taurinos detestan a los blancos, y beben su sangre en copas hechas con sus cráneos. En el *Codex Nuremburguensis*, de 1493,* se describen con detalle veinticinco humanoides, donde no faltan aquellos patones que se cubrían de la inclemencia del tiempo con un pie descomunal, o los hermafroditas, o los orejones parecidos a los elefantes o, en fin, los célebres lupucápites que ya había

* Se trata de las Crónicas de Nuremberg o *Liber Chronicarum* (Libro de Crónicas) que salió a la luz el 12 de julio de 1493, publicado por Hartmann Schedel e impreso por Antonius Koberger.

descrito Miser Marco Polo Veneciano y los acéfalos que tenían ojos en las tetillas y boca en el ombligo, que la morbosa imaginación de los cartógrafos europeos ubicó como el habitante natural de las inmensas selvas sudamericanas. Monóculos, pigmeos, callifanes, mantícoras, cíclopes, grifos, linces, minotauros. Pero sobre todo, los caníbales: el *homo homini lupus* en vivo, con toda su maldad y su absoluta negación de todos los valores judeocristianos. El descubrimiento del antropófago en América confirmó todas estas tesis que apuntalaban el desprecio racial a lo que no era europeo, y daban fundamento a la consentida teoría aristotélica de la esclavitud natural y su corolario, la sumisión. Hoy nos parece increíble que no se hubiera llegado a mayores excesos —sobre todo a nivel teórico— si a los intelectuales del genocidio como Ginés de Sepúlveda no se le enfrentaran varones como Montesinos, Vitoria, Las Casas, Barrios, Garcés, Quiroga. Fueron estos esclarecidos militantes del erasmismo los que, a la postre, conquistaron el espíritu de los americanos, porque salvaron no sólo la reputación de España sino la vida a millones de indoamericanos. Y aunque antaño no fueron escuchados cabalmente, su prédica alienta hogaño nuevas liberaciones.

Sofía Reding Blase nos recuerda que en el día uno del contacto entre dominador y sometido, el mero 12 de octubre, Colón utilizó el primer adjetivo que describió al americano, así fuera un taíno accidental y desarrapado: desnudo. Vespucci, en el relato de la primera navegación, sentencia: "apenas tocamos [tierra] distinguimos innumerable gente desnuda que caminaba por la costa".

Pero diferían en un aspecto: los taínos de las Antillas eran de una simplicidad evidente, mientras los tupí-guaraníes de Brasil, aunque no estaban vestidos de trapo y latas, como los europeos, se engalanaban con ricos penachos y diademas de plumas, collares, bezotes, narigueras y brazaletes de oro, y estaban, con mucho, más generosamente vestidos que los invasores. El error de ver desnudos a los que por vestido llevaban

pigmentos en el cuerpo, variado y espléndido, como reconoce Vespucci, se inscribe dentro de un modelo hegemónico propio del dominador, que así comienza a imponer normas culturales so pretexto de moralinas. Pero el esquema del intruso no paró aquí. Colón encontró que los antillanos no sabían hablar. Es decir, no sabían ni latín ni castellano, ni hubieran podido dialogar con su intérprete Luis de Torres, que hablaba "hebreo, caldeo y algo de arábigo". Hizo los diez primeros esclavos para llevarlos a España, para que "deprendan fablar". Bastaron unos treinta años para que el primer obispo de Tlaxcala, Julián Garcés, dijera de sus feligreses: "son con justo título racionales, tienen enteros sentidos y cabeza. Sus niños hacen ventaja a los nuestros en el vigor de espíritu y en más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos y en todas las obras de manos".

Ninguna descripción del caníbal ha superado en maledicencia a la que hizo ante Carlos V en 1524 el obispo del Darién, Tomás de Ortiz, cuando "refutaba" las argumentaciones cristianas de otro obispo, el de Chiapa, Bartolomé de Las Casas:

> Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodomáticos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor y vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos: son bestiales en los vicios, ninguna obediencia ni cortesía tienen hijos a padres: son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puercos, comen piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan […] en fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades.

Ese Ortiz tuvo muchos discípulos, algunos célebres. Fernández de Oviedo lo copió y Benzoni lo reprodujo. El empecinado propósito de no ver en el indio más que una suma

de suciedades, empezó, desde los albores del siglo XVI, su triunfal carrera.

Triunfó "el imperialismo de la cruz y la espada". La guerra más cruel y prolongada de la historia universal, puesto que el etnocidio duró más de cincuenta años, dejó una secuela de arbitrariedades de las que América aún se duele. Se instauró una filosofía del despojo, que en esencia, se encubría con la consigna no escrita de *cruz* para el buen salvaje y *espada* para el caníbal. Tal vez esta sea la quinta esencia de la cruzada en América, política que prosiguieron los descendientes de los conquistadores. Bien decía Guillermo Prieto a fines del siglo pasado que después de 300 años, los criollos fueron, derrotados los españoles, los gachupines del indio. A todos ellos no les bastó el primer medio milenio de dominación: inauguran ahora otro medio milenio de catequización de "cruz y espada" con las mismas normas del primero.

Por lo mismo es tarea contemporánea reconstruir de nuevo toda la historia de América para escribirla con criterio americano. Vale decir, que se requiere descolonizar la historia, para sacar a la América nuestra… del infierno.

Gustavo Vargas Martínez
1992

INTRODUCCIÓN

Pasadas las celebraciones del quinto centenario del mal llamado "encuentro de dos mundos", siguen resultando oportunas las reflexiones sobre las concepciones que los humanistas del siglo XVI tuvieron del Nuevo Mundo, en virtud de que, aún hoy, se sigue pensando en el descubrimiento, conquista y posterior colonización de nuestra América, como un suceso histórico de primer orden (y efectivamente lo fue) sin detenerse a considerar lo que aquella empresa significó para el hombre americano.

El descubrimiento del Nuevo Mundo marca el inicio de un ciclo histórico excepcional en cuanto que se trata de tierras imprevistas e imprevisibles. A partir de su aparición en los mapas, fantasías y ficciones propias de la Edad Media se multiplican y la consternación sacude el espíritu de una civilización que se piensa a sí misma como centro del universo y que busca imponer su hegemonía sobre todo el planeta.

Desde el momento mismo en que Colón y sus acompañantes clavaron el estandarte de sus muy Católicos Reyes, en las playas del mar Caribe, los indios fueron vistos como desnudos, infantiles, perversos, inestables, borrachos, intelectualmente torpes, inmaduros, sodomitas, antropófagos, degenerados e irresponsables. ¿Cuál es el origen de esta denigrante visión?

Cristóbal Colón creyó haber descubierto una nueva ruta marítima hacia el Asia cuando en realidad sus carabelas fueron más allá de lo hasta entonces imaginado: ensancharon el cono-

cido espacio terrenal con un inaudito mundo nuevo donde todo era Naturaleza sin Historia. Encubridor de nuestro continente, perdido en sus alucinaciones místicas, el hombre a quien más estatuas se han erigido en el mundo, si acaso descubrió América, lo hizo por un golpe de suerte: porque el Nuevo Mundo se encuentra a mitad del camino entre Europa y las Indias Orientales.

Ciertamente es al Almirante a quien debemos la primerísima descripción de la naturaleza y del hombre americano, pero también a él debemos la imagen del "buen salvaje" que hasta el siglo XVIII y en la pluma de los enciclopedistas sirvió como recurso literario para la crítica del decadente sistema pero no para la defensa de la insuperable dignidad del hombre de las colonias. Y es que Colón nunca descubrió a los americanos, a la irreductible realidad carnal de América. Su visión del hombre americano (manso, pero finalmente un salvaje que debe amoldarse en lo posible a la occidental forma de vida) definitivamente marcó el inicio de una organización que colocó a Occidente al centro de la Historia y despojó a sus colonias del carácter de sujetos históricos, condenándolas a ser un remedo de Europa.

La primera práctica etnográfica, el primer reconocimiento científico de los hombres americanos por un europeo fue la del florentino Amerigo Vespucci, quien vivió 28 días con sus noches entre los tupí-guaraníes. Inspirado en el Almirante pero superándolo en varios sentidos, Vespucci admiró tanto la Humanidad de las nuevas tierras como la Naturaleza de éstas, dándole a las Antípodas la importancia que sólo por su carácter novísimo merecían.

El Almirante no pudo comprobar jamás que había llegado a los aledaños asiáticos, porque en verdad nunca lo hizo, y tampoco encontró hombres "civilizados", adecuadamente vestidos, sino más bien desnudos (aunque tatuados). El Almirante, en suma, encontró *nada*. Vespucci, en cambio, admiró la nueva Naturaleza y a los nuevos hombres juzgando de manera opti-

mista la organización de los naturales incluso si carecían de una ley y de una fe similares a las de Occidente, y aunque su propia experiencia etnográfica derivó en ciertas desilusiones posteriores, como la confirmación de las prácticas canibalescas de los naturales, cosa que, por cierto, Colón nunca creyó.

Los caníbales de Amerigo, más epicúreos que estoicos, merecían catalogarse como hombres nuevos, en la medida en que su existencia ni siquiera había sido concebida. Es decir, Vespucci trascendió los límites de la tripartita Ecumene y reconoció que las tierras encubiertas por la terquedad del Almirante, son nuevas regiones, habitadas por nuevos hombres: se trata, en suma, de un Nuevo Mundo. Aunque la atención general del notable Amerigo parece haberse centrado en el estudio de las novedades cosmográficas y geográficas, pudo percibir, por primera vez, a aquellos hombres que pronto llevarían, como nombre de pila, el suyo propio. Fue Vespucci, sin duda alguna, quien descubrió al nuevo continente.

Pero la presencia del Nuevo Mundo no sólo motivó a exploradores, sino también a historiógrafos que, en el terreno o en la lejanía, dirigieron su mirada hacia las nuevas tierras. Tanto Gonzalo Fernández de Oviedo, cronista general de Indias, como Pedro Mártir de Anglería, erudito renacentista, escribieron sobre América y plasmaron en sus obras el pensamiento general de los hombres de aquellos tiempos y los orígenes del proceso interpretativo de la realidad americana.

Si bien concibieron al nuevo continente como un ente al que hay que dotar de sentido, pues es distinto y ajeno, los cronistas personifican la capacidad creadora de la cultura occidental, no solamente al descubrir a los ojos de la civilización europea el sentido que el Nuevo Mundo podía tener, sino yendo más allá y convirtiéndolo en propiedad de Occidente, mediante el acto de poseer y adueñarse de la trascendencia americana.

La sociedad productora de conocimientos, en este caso la occidental, es la que decide el significado que deben tener los fenómenos y los procesos que se le presentan. Por ello,

los juicios contenidos en las crónicas servirán posteriormente para dar lugar a las acaloradas discusiones que en torno a la naturaleza y calidad del indio americano protagonizaron personajes tan recordados como el arrojado obispo Las Casas y el letrado humanista Juan Ginés de Sepúlveda.

La mezcla de fascinación y repulsión que el europeo sintió hacia el hombre americano, desencadenarían la formación de dos estereotipos extremos: el caníbal y el buen salvaje. Desde las interpretaciones optimistas o pesimistas, los postulados que marcan al indio ya sea como un ente diabólico, o como un hombre elogiable, admirable y virtuoso, vendrán a dar pie a una serie de ideas a las cuales siguen afiliadas, más de lo que imaginamos, diversas corrientes del pensamiento social.

Inocentes y mansos hombrecillos desnudos viviendo en la Edad de Oro, o execrables sodomitas antropófagos que deben vivir bajo la tutela perpetua de Occidente, el Otro cultural, el hombre americano, finalmente está ausente porque se le describe bajo la perspectiva occidental: si bien se eterniza en la crónica el perfil de América, las descripciones del Nuevo Mundo e ideas versadas sobre el hombre americano desembocan en el recurso aristotélico de declarar a los americanos como siervos *a natura*; recurso que ocupará las mentes de varios juristas y teólogos, que querrán o bien rectificar tan monstruosa idea, o elevarla a rango de verdad absoluta para el triunfo de la Razón occidental.

América, en su geografía y en su humanidad, termina por perderse, no tanto en la reiteración exhaustiva de datos que tenían, ciertamente, un lugar privilegiado dentro del conocimiento europeo, sino en el tácito más que expreso deseo que Occidente tiene todavía hoy más que nunca: usar la información recolectada para condenar la realidad americana que, por presentarse como diferente a los ojos del Imperio, termina siendo considerada como una realidad a la cual hay que atribuirle una historia que verdaderamente signifique algo dentro de la tradición europea, es decir, una historia que pueda

definirse según los parámetros vigentes del pensamiento occidental. La realidad de la diversidad siempre es peligrosa para aquel que quiere buscar en la irracional singularidad su razón de ser.

Todas las sociedades son etnocéntricas; con esto se quiere decir que todas se asumen como el Centro, se piensan como la cultura por antonomasia y consideran a sus vecinos como la periferia, concediéndoles por ello solamente un mínimo de humanidad. Sin embargo, sólo Occidente, que es una poderosa máquina de producir pero también de destruir, posee un carácter etnocida, lo que significa que niega a los otros y los aniquila en espíritu al destruir su cultura. De ahí que la crisis del humanismo occidental derive de la negación de la humanidad del Otro porque al hacerlo afirma su propia inhumanidad, se convierte en bárbaro, es decir, admite solamente un manejo unidimensional de la sociabilidad. Frente a esta terrible realidad se impone la urgente tarea de activar un humanismo innovador que, mediante el respeto a la diversidad cultural y teniendo como fin supremo la liberación de todos los hombres, contribuya a hacer de la Historia la labor común, universal, grandiosa, de todos los seres humanos.

EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

Porque tierras lejanas esperarán en Mí;
las naves de Tarsis serán las primeras
en traer de lejos tus hijos,
y con ellos su plata y su oro
para el nombre de Iahvé, tu Dios
y para el Santo de Israel,
pues Él te glorifica.

Isaías, 60:9

La reconquista

El país que habría de auspiciar el descubrimiento de América y emprender su conquista y colonización había sido invadido y colonizado varias veces. Al término del Imperio Romano, la Hispania fue invadida por los visigodos cuyo avance pudo ser detenido en el siglo VIII, cuando los musulmanes invadieron la Península ibérica y penetraron hasta la Galia pues, siendo detenidos en Poitiers, fueron obligados a retroceder hasta más al sur de los Pirineos.

La lucha contra los musulmanes se inició durante la segunda mitad del siglo XI, adquiriendo verdadera fuerza durante el siglo XIII cuando el poder musulmán sufrió un total retroceso. A partir de este momento se consolidaron los reinos cristianos que unificarían a la desgarrada Hispania guiados por el espíritu de la Guerra de Reconquista: Castilla, Aragón y, al norte, el pequeño reino de Navarra.

La Reconquista de España por los peninsulares significó, por un lado, el origen de las particularidades del desarrollo económico, político y social de la nación y, por el otro, la génesis de una visión de la alteridad propia de una sociedad recién edificada ideológicamente frente a un Nuevo Mundo que trastorna el conocido espacio terrenal.

Al morir Enrique IV el Impotente y tras maquinar toda suerte de estrategias, Isabel sube al trono de Castilla en 1474 y anuncia la unidad española. En el año de 1469 había sido desposada por el príncipe heredero al trono de Aragón, Fernando, quien a la muerte de su padre Juan II en 1479, une su corona a la de Isabel de Castilla para formar una potencia que habría de ponerse al mando de un país totalmente desarticulado.

Isabel, ayudada por la Santa Hermandad, milicia al mando de Alonso de Quintanilla, metió en cintura a los desmandados señores de sangre noble que asediaban los caminos y las grandes villas, reformó las cancillerías, fundó nuevas instituciones y estableció una nueva jerarquía en el cuerpo de funcionarios.

Gracias a sus leales legistas logró doblegar la aristocracia castellana al anular los fueros otorgados por su generoso hermano y obligar a los nobles a devolver los bienes mal tenidos. Finalmente obtuvo el dominio absoluto al controlar a la poderosa Iglesia, rica en oro y privilegios.

Fernando e Isabel, dispuestos a terminar de una vez por todas con la pluralidad ideológica y religiosa que amenazaba el logro de la unidad española, promulgaron un edicto por el cual se expulsaba a todos los judíos del territorio español mientras solicitaban a Roma, en 1478, permiso para establecer lo que se llamó el Consejo de la Suprema y General Inquisición.

La lucha por liberar las tierras españolas de los heterodoxos, los herejes, los moriscos (moros bautizados) y marranos (judíos conversos), llevó a la hoguera a miles de enemigos de Dios, al tiempo que ingresaban fabulosas sumas de dinero a las arcas reales por la confiscación de bienes de las víctimas del Santo Oficio.

Las ventajas políticas e ideológicas que reportó a los Reyes la instauración de la Inquisición fueron evidentes pues la defensa de la fe cristiana occidental vino a reforzar el vínculo emocional entre los españoles y a profundizar el sentimiento de un destino nacional común que encontró en la victoria española sobre Granada, el impulso que le permitiría asegurar el dominio del absolutismo español y el triunfo final del pensamiento cristiano occidental.

Recordar el desarrollo del proceso de la propagación y defensa de la fe cristiana nos conduce a considerar el año de 1492 como símbolo de la dialéctica que prevalece en toda relación con el Otro: la alteridad se revela y se afirma como tal mientras se niega como cualidad elemental del Otro.

El triunfo sobre los moros en la última batalla de Granada y la expulsión de los judíos, por una parte y, por otra, el descubrimiento de hombres cuya existencia real se desconocía (aunque se soñaba con ella), son dos hechos históricos insertos en el doble movimiento de la alteridad. El Otro interno español se niega con la expulsión de moros y judíos al tiempo que se enfrenta el Otro cultural exterior que España encuentra en el Nuevo Mundo. Relaciones interculturales dañadas por el espíritu de conquista, de homogeneidad de las ideas, de una paz imperial que no admite diferencias.

La odisea

Errando tras la corte real nómada, arrastrando, necio, un proyecto que varios monarcas habían rechazado ya, iba un ex lanero genovés, ex agente de la casa comercial de los hermanos Centurioni (los más poderosos banqueros de la República de Génova), navegante por los itinerarios portugueses de África, soñador irremediable inspirado en la astronomía del florentino Toscanelli (el primero que propuso viajar rumbo al oeste), hombre medieval y fanático religioso, profundo admi-

rador de Marco Polo; un personaje cuyo nombre propio revelaba una trascendental misión: Cristóforo Colombo. Su hijo Hernando lo describió así:

> El Almirante fue hombre bien formado y de estatura más que mediana, la cara larga, los pómulos algo salientes, sin declinar a gordo ni a macilento. Tenía la nariz aguileña, los ojos garzos, la color blanca y encendida. En su mocedad tuvo los cabellos rubios, pero cuando llegó a los treinta años, todos se le pusieron blancos. En el comer y en el beber, y en el adorno de su persona, era muy comedido y modesto. Afable en la conversación con los extraños y muy agradable con los de casa, si bien con modesta gravedad. Fue tan observante en las cosas de la religión que podría tenérsele por profeso en la manera de observar los ayunos y de rezar el oficio divino. Fue tan enemigo de juramentos y blasfemias que yo juro que jamás le oí echar otro juramento que por San Fernando. Y cuando más airado se hallaba con alguno, su reprensión era decirle "¿de vos a Dios que hiciste o dijiste esto?" Y si alguna cosa tenía que escribir, no tomaba la pluma sin escribir primero estas palabras: IESU *cum* MARIA *sit nobis in via*; y con tal carácter de letra, que con sólo aquello podría ganarse el pan.[1]

De Colón se dice que fue nieto de Giovanni Colombo e hijo de Domenico Colombo y Susanna Fontanarossa, y que nació en 1451 en Génova. De su imagen hay cerca de treinta retratos de él, y todos son diferentes. En distintos tiempos y en distintos lugares, catorce ciudades italianas y doce naciones peleaban por la gloria de ser lugar de nacimiento del Almirante y se dice que sus restos reposan en Santo Domingo aunque también se asegura que están en la Catedral de Sevilla.

Si de su tumba no se sabe nada, sobre su cuna la duda podría disiparse consultando las fuentes, pues en 1498, cuando otorgó escritura de la Institución de Mayorazgo a su hijo mayor Diego, Colón exigió:

[1] Hernando Colón, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón escrito por su hijo*, México, FCE, 1947, p. 34.

> [...] que tenga y sostenga siempre en la ciudad de Génova una persona de nuestro linage, que tenga allí casa, y mujer y le ordene renta con que se puede vivir honestamente, como persona tan llegada a nuestro linage, y haga pié y rrayz en la dicha ciudad, como natural della, porque podrá haver de la dicha ciudad ayuda, y fabor en lascosas del menester suyo, pues que della salí y en ella nací.[2]

El proyecto colombino tuvo que sortear toda una serie de obstáculos financieros y diplomáticos para que el Almirante partiera del puerto de Palos hacia las Indias por el camino del oeste, en una nao y dos carabelas armadas por Juan Niño y por los hermanos Pinzón, marinos que buscaban oro como corsarios en los dominios de Portugal, además de sardinas.

Por una parte la Corona no estaba en disposición de financiar en su totalidad la expedición y, por otra, no se sabía con precisión si el Tratado de Alcaçovas (firmado el 4 de septiembre de 1479 con el fin de repartir y delimitar el Atlántico) permitiría a España un viaje a través del Mar Océano: en efecto, los castellanos podían navegar a Canarias y conquistar las islas no ganadas aún en este archipiélago, mientras que los portugueses se reservaban la exclusiva sobre la costa occidental africana en dirección sur además de que para navegar por espacio portugués era necesario que el rey de Portugal diera previamente su licencia.

En los años de 1484 y 1488 Colón ya había ofrecido su proyecto de llegar a Asia por Occidente al rey Juan II de Portugal, quien lo había rechazado porque, siguiendo las antiguas rutas de mercaderes fenicios, Portugal ya tenía establecidos enclaves comerciales en África. En efecto, los fenicios fueron los primeros en traspasar las Columnas de Hércules (Estrecho de Gibraltar) y circunnavegar África, empresa que llevaron a cabo

[2] Cristóbal Colón, *Textos y documentos, relaciones de viajes, cartas y memoriales*, comp. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 198.

en tres años por encargo del faraón Necao a finales del siglo VII a. C.[3]

Junto al camino que lleva a Palos se alza una colina en cuya cima los fenicios erigieron un templo, en honor a un cruel dios de quien se dice comía niños: Baal. Más tarde, los romanos lo consagraron a Proserpina, reina del inframundo, hasta que los moros la convirtieron en mezquita. Los franciscanos se instalaron en el siglo XIII y bautizaron al templo con el nombre de Santa María de La Rábida.

En este níveo recinto Colón confesó al prior del monasterio, fray Antonio de Marchena, sus pecados y sus intenciones de viajar a las Indias por la ruta occidental. Docto en astronomía y entendedor de cábalas astronómicas, Marchena quedó impresionado y aconsejó a Colón que partiese a la corte de Castilla, por lo que le extendió cartas de recomendación para el confesor de la reina, Hernando de Talavera.[4] Años más tarde, el Almirante recordaría gratamente al prior de La Rábida, en una carta dirigida a los Reyes: "Nunca yo hallé ayuda de nadie, salvo de fray Antoño de Marchena, después de aquella de Dios eterno [...] no se halló persona que no tuviese a burla mi empresa, salvo aquel padre fray Antoño de Marchena".

El arsenal de conocimientos que poseía Colón era precisamente el motivo de la confianza que el prior Marchena depositaba en él. El matrimonio de Colón con Felipa, la hija del capitán y gobernador portugués, Bartolomé Perestrello, le había permitido familiarizarse con libros, cartas de navegación y cuadernos de bitácora. Supo de las teorías de Aristóteles, Estrabón y Plinio, así como de los versos proféticos de Séneca,[5]

[3] Celina Pérez A. *et al.*, *Historia de la geografía*, La Habana, Pueblo y Educación, 1986, p. 24.

[4] Yákov Svet, *Cristóbal Colón,* Moscú, Progreso, 1987, pp. 118 y 119.

[5] "Tras luengos años vendrá un siglo nuevo y dichoso que al Océano anchuroso sus límites pasar. Descubrirán grande tierra, verán otro Nuevo Mundo navegando el gran profundo que agora el paso nos cierra. La Thule tan afamada como del mundo postrera, quedará en esta carrera por muy cercana contada", en José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* México, FCE, 1979, pp. 37 y 38.

y de una obra a la que le hizo 898 anotaciones, la *Imago Mundi* del cardenal Petrus de Aliaco (Pierre d'Ailly); amén de las cartas y mapas confeccionados por Paolo dal Pozzo Toscanelli. Por sus estudios de estos materiales y de otros, es que Colón tenía la certeza de que habría de ser el primero en realizar un viaje al *Levante por el Poniente*, como diría Humboldt.[6]

Los banqueros florentinos desempeñaron un papel tan importante en el financiamiento del viaje colombino que vale la pena recordarlos para tomar en cuenta que el descubrimiento de América, está inserto dentro de las necesidades que el mismo desarrollo capitalista iba generando para asegurar su existencia.

Giannotto di Lorenzo di Berardo Berardi era conocido en España como Juanoto Berardi. Gracias a la relación financiera y amistosa con Berardi, Colón tuvo la oportunidad de conocer a Amerigo Vespucci, entonces factor de Berardi, y con quien habría de mantener una relación entrañable. A su regreso triunfal, Colón se encontró con Vespucci en Barcelona y dejó en casa de Juanoto, en Sevilla, a tres de los nueve desdichados indios que había traído de su viaje.

En la calle de Génova, cuya prolongación era la calle de Sierpes, el "Wall Street" de los sevillanos, vivía Francisco Pinelli, conocido en España como Pinelo, quien junto con Berardi, prestaba dinero a interés a la reina Isabel para los que intervenían como recaudadores. Previendo la ventaja que les reportaría el viaje de Colón, actuaron como prestamistas o bien como intermediarios para financiar las dos primeras expediciones colombinas. Pasados diez años, Pinelo redactó el proyecto del Reglamento de la Casa de Contratación de Sevilla, que ejercería el monopolio comercial en Iberoamérica durante dos siglos.

Para conseguir la audiencia real que daría la autorización final para la realización de su proyecto, Colón necesitó ayuda

[6] Alejandro de Humboldt, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, Madrid, Monte Ávila Editores, 1992, p. 30.

de varios personajes importantes. Entre ellos podemos mencionar a Alonso de Quintanilla (contador mayor de las Cuentas de los Reyes); Luis de Santángel y Gabriel Sánchez (ambos judíos conversos y prestamistas cercanos al rey Fernando); el dominico Diego de Deza (tutor del príncipe Juan y futuro arzobispo de Sevilla) y el Jerónimo Hernando de Talavera (confesor y consejero de Isabel y futuro arzobispo de Granada). Todos ellos influían notablemente en las decisiones de Isabel y de Fernando y eran personas de suma confianza. Sabían que nada era más tentador para sus Altezas que ampliar sus dominios y terminar con el paganismo de los pueblos asiáticos con sólo invertir una modesta suma de dinero que permitiera al terco genovés probar la posibilidad de llegar al Asia por el camino de Occidente.

Al quinto mes de espera, y gracias a Talavera, Colón obtuvo audiencia de los Reyes para el viernes 20 de enero de 1486 en Alcalá de Henares. Hincando la rodilla sobre un cojín a cuatro pasos de los tronos, Colón expuso su proyecto y logró que su caso fuera revisado oficialmente por un experto quien resultó ser fray Antonio de Marchena.[7]

El 24 de febrero de 1486 los Reyes concedieron audiencia a Marchena quien hizo todo lo posible para que la empresa colombina se llevara a cabo. Logró, a su vez, que el proyecto del genovés fuera transmitido a una junta de doctores al frente de la cual estaría Hernando de Talavera.

Finalmente, tras el largo y penoso peregrinar de Colón, el proyecto fue aceptado pasados seis años de la primera audiencia con los Reyes el 20 de enero de 1492, tras la rendición de Granada.

[7] Svet, *op. cit.*, pp. 129 y 130.

Costos y recompensas

Las negociaciones, que empezaron en enero, condujeron a la firma del contrato entre los Reyes y Colón el 17 de abril de 1492. Las capitulaciones de Santa Fe,[8] mencionaban los objetivos de la expedición en forma bastante velada aunque se especificaban claramente los títulos, derechos y privilegios del genovés. En efecto, se concedían a Colón los títulos de almirante de la Mar Océana y virrey de todas las tierras nuevas que hallara, por lo cual también sería juez en todas las causas que ocurriesen con ocasión de esas tierras. Los títulos se otorgaban a él "durante su vida y, después de muerto, a sus herederos y sucesores de uno a otro perpetuamente". Colón también tendría derecho a recibir un diezmo de las riquezas y un ochavo del tráfico comercial con las tierras descubiertas. El título de almirante de la Mar Océana fue ratificado el 30 de abril por los Reyes, así como el de virrey de todas las tierras descubiertas; al mismo tiempo se concedía permiso al antiguo lanero para "llamarse y titularse Don Cristóbal Colón".

Ese mismo día los Reyes firmaron otro importante documento: la carta credencial al Gran Kan, en la cual se le hacía saber al monarca mongol que don Cristóbal Colón, portador de la misma, era enviado a tierras asiáticas para gloria de Dios. Recordemos que el sueño dorado de Colón era tener el suficiente oro para financiar una Guerra Santa cuyo fin era resca-

[8] Una capitulación es un permiso o licencia: el conquistador contratante era vasallo del rey con quien pactaba y la acción se desarrollaría en tierras que por bula papal u otros títulos se consideraban pertenecientes a la Corona.

Las capitulaciones eran también contratos bilaterales: el descubridor debía poner costas y realizar los trabajos de la empresa y el rey se obligaba a determinadas franquezas y mercedes para su vasallo y sus compañeros. La parte del rey era en realidad una promesa condicional, pues las mercedes y premios quedaban sujetos al cumplimiento previo de las obligaciones del conquistador cuyo contrato era condicional y aun con plazo fijo de un año para la aportación de los gastos y la realización del trabajo. Véase Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* México, Porrúa, 1971, pp. 103 y 104.

tar el Santo Sepulcro de las impías manos de los ejércitos del Islam quienes sometían la Tierra Santa desde el 637. El rescate de la Casa Santa, misión que, como lo apuntara el mismo Colón en su *Libro de las Profecías*, debía cumplirse antes del fin de los tiempos, evento que ocurriría en 1656: "entre la muerte de Descartes y la de Pascal", notaba Humboldt.[9]

Se sabe que el financiamiento del proyecto de Colón provino de círculos privados. Fray Bartolomé de Las Casas afirma que toda la expedición costó tan sólo dos millones de maravedís.[10] La Corona aportó un millón ciento cuarenta mil maravedís que Luis de Santángel y Francisco Pinelli prestaron a la reina Isabel. Juanoto Berardi prestó a Colón quinientos mil maravedís, mientras que las autoridades de la Villa de Palos, donde se armó la expedición, aportaron los trescientos sesenta mil maravedís faltantes.

Berardi dejó constancia que el préstamo que hizo a Colón nunca le fue pagado y que la deuda seguía en pie, y así lo anotó en su testamento:

> Digo e confieso, por decir verdad a Dios e guardar salud de mi ánima, que el señor Almirante don Cristóbal Colón me debe, e es obligado a pagar por su cuenta corriente ciento y ochenta mil maravedís poco más o menos, según por mis libros parecer, y más el servicio y trabajo que yo por su señoría e por sus hermanos e fijos e fecho y trabajado tres años.[11]

Sorprende que la Corona tan sólo aportara la ridícula suma de un millón de maravedís, sobre todo al recordar los cálculos que nos ofrece el historiador Yákov Svet:

[9] Humboldt, *op. cit.*, p. 28.

[10] En tiempos de los Reyes Católicos, un castellano, moneda de oro de 4.5 gramos, valía 450 maravedís. Un cuento era igual a un millón de maravedís. Véase Svet, *op. cit.,* p. 135.

[11] *Testamento de diciembre de 1495. Ibid.*, p. 157.

> En total sus Altezas invirtieron en los preparativos de la gran expedición una suma que equivaldría en oro unos 10 kilogramos de este precioso metal, mientras que según los cálculos más someros, en 300 años de su dominio en el Nuevo Mundo obtuvo e importó de allí una cantidad de metales preciosos equivalente a 3 millones de kilogramos de oro.[12]

El mismo Colón se queja amargamente de la tacañería de los Reyes y escribe en su testamento: "Sus Altezas no gastaron ni quisieron gastar en ello salvo un cuento de maravedíes, e a mí fue necesario de gastar el resto".

Consuelo Varela registra los datos aportados por Las Casas y el propio Colón, y desglosa el costo de la expedición del siguiente modo:

> Las cuentas salen por sí solas: los Reyes aportaron 1 140 000 maravedíes, Colón 500 000 maravedíes, justo el doble del ochavo que, según su contrato debía de costear: los 250 000 a los que él mismo se refiere al decir que pagó también "el resto"; y los paleños 360 000 maravedís, que fueron por el flete de las dos carabelas, de un promedio aproximado de 60 toneladas y a razón de 3 000 maravedíes por tonelada.[13]

Los Reyes mandaron armar tres naves y dotarlas de tripulación, sin embargo, nadie quería enrolarse en una expedición al mando de un extranjero advenedizo [...] si bien se alistaron algunos reos, se sabe que de los 87 tripulantes identificados, 22 eran marineros y 16 trabajaron como grumetes; de 30 se conoce su oficio anterior (sastres, reposteros, labradores, empleadillos) y de 19 no se sabe nada.[14]

[12] *Ibid.*, p. 183.

[13] Consuelo Varela, *Colón y los florentinos,* Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 50.

[14] Véase Gustavo Vargas Martínez, "500 años del descubrimiento de América. Quiénes fueron los primeros tripulantes", en *Revista Credencial Historia,* núm. 20, agosto de 1991, Bogotá. Recordemos que 39 tripulantes se quedaron en el Caribe y ahí Colón los halló muertos cuando regresó por ellos en su segundo viaje.

A fines del mes de junio, los preparativos habían terminado: al mando de la flotilla colombina iban los capitanes Cristóbal Colón, Vicente Yáñez Pinzón y Martín Alonso Pinzón, acompañados por los maestres Juan de la Cosa, Juan Niño y Francisco Martín Pinzón mientras que los pilotos encargados de cuidar el rumbo, eran Peralonso Niño, Sancho Ruiz de Gama y Cristóbal García Xarmiento, respectivamente.[15] El viernes 3 de agosto de 1492 a las 8 de la mañana,[16] tras encomendarse a Nuestra Señora de los Milagros, levaron anclas dos carabelas y una nao,[17] y partiendo de la Barra de Saltes, en la confluencia de los ríos Odiel y Tinto, se hicieron a la alta mar:

> […] y partí del dicho puerto muy abastecido de muy muchos mantenimientos y de mucha gente de la mar, a 3 días del mes de agosto del dicho año en un viernes, antes de la salida del sol con media hora, y llevé el camino de las islas de Canaria de Vuestras Altezas que son en la dicha mar océana, para de allí tomar mi derrota y navegar tanto que yo llegase a las Indias […] Partimos

[15] Véase Gustavo Vargas Martínez, "500 años del descubrimiento de América. ¿Cómo era la jerarquía en los barcos?", en *Revista Credencial Historia*, núm. 23, Bogotá, noviembre, 1991.

[16] El conocido cazador de nazis, Simon Wiesenthal (*Operación Nuevo Mundo. La misión secreta de Cristóbal Colón*, Barcelona, Orbis, 1973), asegura que Colón emprendió el viaje para conseguir un lugar en el que se establecerían los judíos tras su expulsión de España que ocurriría, como límite, el mismo día en que él partió: fecha y hora de salida coincidían con la marcada para la expulsión de los judíos de España en el Edicto de Granada, el 2 de agosto de 1492. En realidad es el 31 de julio cuando deben partir, según lo señala Jacques Attali; la confusión se explica porque el 2 de agosto corresponde al día de la destrucción de Jerusalén por los romanos en el calendario judío, es decir, el 9 del mes de Ab (*1492*, Barcelona, Plural, 1992, pp. 147 y 167).

[17] La nao llevaba el nombre de *Santa María* (o *La Gallega*, aunque Colón nunca refirió su nombre en el *Diario*) y era propiedad de Juan de la Cosa quien la perdió porque ésta naufragó en la noche del 24 al 25 de diciembre por descuido del grumete que iba llevando su timón; y las carabelas *La Niña* (cuyo nombre de pila era *Santa Clara*) y propiedad de Juan Niño; y *La Pinta*, de Cristóbal Quintero y la preferida del Almirante y cuyo mando tomaría para el regreso a España. Éstas últimas eran más rápidas y ligeras, pero de menor tonelaje. Véase Ignacio Fernández Vial, "Las naves del Descubrimiento", en *La Santa María, la Niña y la Pinta*, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991, pp. 68-70.

> viernes 3 días de agosto de 1492 años de la barra de Saltes a las ocho horas [...] (*Diario*, 3.8.1492).[18]

El portador de Cristo

Cuenta la leyenda que un anciano, atendiendo los ruegos de un niño de radiante rostro, lo cargó sobre sus hombros y cruzó un alborotado río. Al notar al anciano sorprendido por su peso, el niño le aclaró la causa: llevaba a cuestas toda la alegría del mundo. Finalmente, cuando el anciano logró cruzar el río el niño del rostro radiante exclamó: "Desde hoy te llamarás Cristóbal". El niño hablaba en griego y en este idioma el hijo de Dios se nombra *Christus* y la palabra *phoros* significa "portador".

El que debía llevar a Cristo a Colombo era hombre profundamente místico que veía en su propio nombre y apellido el sentido de su vida entera. Las Casas apuntaba:

> Este ilustre hombre, dejado el apellido introducido por la costumbre, quiso llamarse Colón, restituyéndose al vocablo antiguo, no tanto acaso como es de creer, cuanto por voluntad divina, que para obrar lo que su nombre y sobrenombre significaba lo elegía. Suele la divina Providencia ordenar que se pongan nombres y sobrenombres a personas que señala para se servir conformes a los oficios que les determinaba cometer, según azas parece por muchas partes de la Sagrada Escritura; y el Filósofo, en el IV de la Metafísica, dice que los nombres deben convenir con las propiedades y oficios de las cosas. Llamose, pues, por nombre, Cristóbal, conviene a saber, *Christum ferens*, que quiere decir traedor o llevador de Cristo, y así se firmaba él algunas veces; como en la verdad él haya sido el primero que abrió las puertas deste mar Océano, por donde entró y él metió a estas tierras tan remotas

[18] Las citas están tomadas de Cristóbal Colón, *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento,* México, Espasa Calpe, 1986. En adelante esta obra se citará entre paréntesis sólo como *Diario* y con su respectiva fecha.

> y reinos hasta entonces tan incógnitos a nuestro Salvador Jesucristo [...] Tuvo por sobrenombre Colón, que quiere decir poblador de nuevo, el cual sobrenombre le convino en cuanto por su industria y trabajos fue causa que descubriendo a estas gentes, infinitas ánimas dellas, mediante la predicación del Evangelio [...] hayan ido y vayan cada día a poblar de nuevo aquella triunfante ciudad del cielo. También le convino, porque de España trujo él primero gente (si ella fuera cual debía ser) para hacer colonias, que son nuevas poblaciones traídas de fuera, que puestas y asentadas entre los naturales, constituyeran una nueva [...] cristiana Iglesia y felice república.[19]

Colón no vacilaba en destacar entre el vulgo demostrando por todos los medios ser un elegido del Altísimo, en quien encontraría razón de ser la profecía de Isaías respecto a lejanas tierras ricas en oro, e incluso demostraba con su rúbrica la misión que se le había encomendado. Así, el 22 de febrero de 1498 giraba las siguientes instrucciones a su hijo Diego:

> Don Diego, mi hijo, o cualquier otro que herede este mayorazgo, después de haber heredado y estando en posesión de ellos, firme de mi firma, la cual agora acostumbro, que es una X con una S encima y una M con una A romana encima, y encima de ella una S y después una Y griega con una S encima, con sus rayas y vírgulas, como agora yo fago y se parecer por mis firmas, de las cuales se hallarán muchas y por esta parecer.[20]

La firma de Colón, tan particularmente elaborada, todavía no ha sido descifrada, aunque existen diversos intentos, como el de Samuel Elliot Morison[21] quien veía en el criptograma de las siete letras latinas y griegas la frase "*Servus Sum Altissimi Salvatoris Xpistos Mariae Yios*", es decir, "soy siervo del Altí-

[19] Véase fray Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias,* México, FCE, 1951, vol. I, cap. 2.

[20] Colón, *op. cit.,* p. 195.

[21] Véase Samuel E. Morison, *El Almirante de la Mar Océano*, Buenos Aires, Hachette, 1945.

simo Salvador Cristo, hijo de María". Sea cual fuere la interpretación, es claro que la firma corresponde al juego de identidades que caracterizó a Colón.

Así y sólo así, firmaba el Almirante todos los documentos, todas las cartas oficiales y particulares:

Los hombres desnudos

La preocupación por la expansión del cristianismo ocupa un lugar determinante en el corazón del Almirante aun si en su mente el oro es el único vehículo para lograr el triunfo universal de la fe.

Cuando la fe medieval empujó a los cruzados a liberar la Tierra Santa no pasaron desapercibidas ni las fértiles tierras ni los tesoros orientales; de la misma manera, las riquezas de las nuevas tierras serían destinadas al logro del Imperio, cristiano para Colón, español para los Reyes Católicos. "Tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Guisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella" [...] así escribía el Almirante a los Reyes Católicos, el 21 de octubre de 1492. Este fragmento de la epístola nos revela el verdadero móvil: Colón quiere encontrar al Gran Kan, cuyo retrato inolvidable le había sido dejado por Marco Polo desde el siglo XIII, y aprovechar sus riquezas en aras de la expansión del cristianismo: "[...] la codicia no es el verdadero móvil de Colón: si le importa la riqueza es porque significa el reconocimiento de su papel de descubridor; pero preferiría para sí el burdo hábito del monje [...]".[22]

[22] Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del Otro,* México, Siglo XXI, 1987, p. 19.

El *Diario* de Colón, del cual sólo se conoce la relación compendiada por Bartolomé de Las Casas, es un esfuerzo por plasmar de la manera más sencilla complicadas maravillas. Colón no olvida que se trata de una relación escrita para los Reyes, pero su simple lectura nos da la impresión que, por momentos, la descripción sistemática sucumbe ante el éxtasis que producen en el espíritu del Almirante las tierras descubiertas:

> [...] pensé de escribir todo este viaje muy puntualmente de día en día todo lo que hiciese y viese y pasase, como adelante se verá. También, Señores Príncipes, allende describir cada noche lo que el día pasare, y el día lo que la noche navegare, tengo propósito de hacer carta nueva de navegar, en la cual situar, toda la mar y tierras del mar Océano en sus propios lugares debajo su viento, y más, componer un libro y poner todo por el semejante por pintura, por latitud del equinoccial y longitud del Occidente; y sobre todo cumple mucho que yo olvide el sueño y tiente mucho el navegar, porque así cumple, las cuales serán de gran trabajo. (Introducción al *Diario*).

El jueves 11 de octubre de 1492, el Almirante avistó una luz a eso de las 10 de la noche, pero no se atrevió a afirmar que fuera tierra:

> Y porque la carabela Pinta era más velera e iba delante del Almirante, halló tierra y hizo las señas que el Almirante había mandado. Esta tierra vido primero un marinero que se decía Rodrigo de Triana; puesto que el Almirante, a las diez de la noche, estando en el castillo de popa, vido lumbre, aunque fue cosa tan cerrada que no quiso afirmar que fuese tierra [...] Después que el Almirante lo dijo, se vido una vez o dos, y era como una candelilla de cera que se alzaba y levantaba, lo cual a pocos pareciera ser indicio de tierra. Pero el Almirante tuvo por cierto estar junto a la tierra. (*Diario*, 11.10.1492).

A las dos de la mañana del 12 de octubre, Rodrigo de Triana, un marino de *La Pinta*, gritó desde la proa al capitán: "¡Tierra! ¡Tierra!".[23] Se avistaba ya una colina cuando Martín Alonso Pinzón dio orden de lanzar el esperadísimo disparo de bombarda: "Amañaron todas las velas, y quedaron con el treo, que es la vela grande sin bonetas, y pusiéronse a la corda, temporizando hasta el día viernes que llegaron a una isleta de los Lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahani". (*Diario*, 11.10.1492).

La isla de Guanahaní se encuentra en la parte oriental del cinturón coralino de las Bahamas, en el centro.[24] Sus moradores, los lucayos o isleños, pertenecían al grupo de los taínos y habitaban las Antillas Mayores. Adoraban a los espíritus del trueno y del huracán, del mar y de la selva, representados por los *zemi*, figurillas de piedra o madera. Habitaban en chozas redondas con techo de palma y tenían por única arma una azagaya rematada con una espina de pescado.

El Almirante bajó a tierra y, acompañado de los Pinzón y del notario real, declaró las islas descubiertas como propiedad de los Reyes de España. Piadoso y creyente, consagra la tierra americana a Jesús, El Salvador. El primerísimo contacto entre los hombres europeos y las tierras americanas, es pues, una ceremonia que conjuga nominación con posesión.

Es importante recordar aquí la primera descripción que hace Colón de los indios lucayos. La primera característica que le

[23] Juan Rodríguez Bermejo, apodado Rodrigo de Triana, era un judío converso. Al parecer de Gustavo Vargas Martínez, habría gritado "¡Waana Hen-I!" o "He ahí la tierra" en judío, frase que sólo entendieron Luis de Torres y Colón, en *Gran Enciclopedia de Colombia*, tomo de biografías, Bogotá, Círculo de Lectores, 1996.

[24] Aunque se dijo durante mucho tiempo que el desembarco se realizó en la isla de San Salvador, hoy se sabe, tras investigaciones del fotógrafo Luis Marden y su esposa, la matemática Ethel Cox Marden, financiadas por *National Geographic*, que Colón desembarcó en Cayo Samana y no en la isla llamada, hasta 1926, de Watling. Los investigadores aseguran que los detalles que aporta el *Diario* con relación a la geografía de la isla que describió el Almirante, corresponden más bien a Samana, en "Colón no desembarcó en San Salvador según la revista *National Geographic*", en *El País*, 9 de octubre, 1986.

confiere al hombre americano es la desnudez: pronto esta cualidad del Otro, se convertirá para el mundo occidental en el pretexto para realizar la operación que el Conquistador siempre lleva a cabo: la desnudez se transfiere del orden físico al orden espiritual y cultural.

> Luego vinieron gente desnuda, y el Almirante salió a tierra en la barca armada, y Martín Alonso Pinzón y Vicente Anés, su hermano, que era capitán de la Niña. Sacó el Almirante la bandera real y los capitanes con dos banderas de la Cruz Verde, que llevaba el Almirante en todos los navíos por seña con una F y una Y: encima de cada letra su corona, una de cabo de la † y otra de otro [...] El Almirante llamó a dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra y a Rodrigo Sánchez de Segovia, y dijo que le diese por fe y testimonio como él ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haciendo las protestaciones que se requerían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escripto. (*Diario*, 12.10.1492).

La desnudez de los indios no deja de impresionarle por cuanto representa, siguiendo las pautas de su espíritu medieval, primero, que estos hombres aun no han sido expulsados del paraíso y, segundo, que los hombres desnudos físicamente también lo son culturalmente: carecen de costumbres, de ritos, de religión, de un espíritu comercial que conduzca a la ganancia. Al respecto señala Ortega y Medina:

> Colón será el primer europeo que utilizando la idea preconcebida del buen salvaje, procedente como ya sabemos de la antigüedad clásica, dotó a los naturales de América con esa cualidad y apercibió a todo el mundo occidental cristiano de la existencia real del ente imaginado por los antiguos. A su espectacular informe siguieron inmediatamente las confirmaciones de Vespucio, de Mártir de Anglería y de muchos otros navegantes y exploradores que comprobaron, cada uno por su cuenta, la presencia *a posteriori* del *a priori* dionisíaco, el ya citado buen salvaje o filósofo

desnudo que constituirá las delicias críticas de los humanistas europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII.[25]

Así, el Almirante no deja de mostrarse sorprendido ante estos hombrecillos desnudos y los describe en su *Diario*: "Y así andan también desnudos como los otros" (1.11.1492); "Desnudos todos, hombres y mujeres, como sus madres los parieron" (*Diario,* 6.11.1492); "Este rey y todos los otros andaban desnudos como sus madres los parieron y así las mujeres, sin algún empacho" (*Diario,* 16.12.1492); "Ellos no tienen armas y son todos desnudos [...]" (*Diario,* 16.12.1492); "Hay muy lindos cuerpos de mujeres" (*Diario,* 21.12.1492); "Ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos" (*Diario,* 12.10.1492); "son más blancos que los otros, y que entre los otros que vieron dos mujeres mozas tan blancas como podían ser en España" (*Diario,* 13.12.1492).[26]

Sin embargo, pese a los elogios que el Almirante concede a la belleza física de los lucayos, la relación que hace entre desnudez física y cultural no escapa a la dañada lógica del Conquistador, tal y como nos lo muestran sus afirmaciones: "Me parece que era gente muy pobre de todo [...] Me pareció que ninguna secta tenían" (*Diario,* 12.10.1492); "Esta gente es muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo, sin armas y sin ley" (*Diario,* 4.11.1492); "Ellos no tienen secta ninguna ni son idólatras" (*Diario,* 27.11.1492).

[25] Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje,* México, UNAM, 1987, p. 21.

[26] Al parecer de Juan Manzano y Manzano, tales mujeres podrían haber sido las hijas de los navegantes que llegaron al Caribe y confiaron a Colón, antes de morir por "bubas" o sífilis, la existencia de tierras allende el Mar Océano. Uno de los navegantes habría sido el "prenauta" Alonso Sánchez de Huelva, quien le habría confiado al Almirante la ruta rumbo a las Antillas, así como la del tornaviaje. Véase Juan Manzano y Manzano, *Colón y su secreto. El predescubrimiento,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1989; sobre la sífilis llevada a Europa desde América, p. 160. Sobre los "Posibles indicios de la llegada del Piloto anónimo a la Tierra Firme meridional", véase, cap. V, parte 3, pp. 545 y ss.

La lógica del Conquistador está basada en la subvaloración del Otro cultural, de lo cual se deduce la validez de la conquista y colonización material y espiritual. Este es precisamente el sentir de Colón cuando escribe:

> Ellos no tienen armas, y todos son desnudos y de ningún ingenio en las armas y muy cobardes, que mil no aguardarían tres, y así son buenos para les mandar y les hacer trabajar, sembrar y hacer todo lo otro que fuere menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres (*Diario*, 16.12.1492).

Las observaciones de Colón acerca de los hombres americanos le llevan a emitir juicios de valor extremos: si bien los indios desnudos son generosos y se desprenden fácilmente de sus propiedades para regalarlas a los recién llegados, son también intelectualmente torpes aunque desprovistos de todo vicio moral; son, propiamente, *salvajes*: "Son la mejor gente del mundo y más mansa" (*Diario*, 16.12.1492); "Y no se diga que porque lo que daban valía poco, por eso lo daban liberalmente, porque lo mismo hacían, y tan libremente, los que daban pedazos de oro como los que daban la calabaza de agua; y fácil cosa es de cognoscer cuando se da una cosa con muy deseoso corazón de dar" (*Diario*, 21.12.1492). "Vinieron muchos de esta gente, semejantes a los otros de las otras islas, así desnudos y así pintados" (*Diario*, 22.10.1492) aunque "Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras" (*Diario*, 12.10.1492).

Los isleños sólo pueden ofrecer a los forasteros su oro y su generosidad, es decir, valores que, dentro de un sistema que comenzaba a ser el centro de la civilización, se convierten en mercancías: la desnudez se vuelve la razón para que el invasor se apropie de su humanidad.

La naturaleza americana

Si los habitantes del Caribe aparecen a los ojos de Colón como ejemplares de la belleza humana, no es por simple elogio: su admiración se circunscribe más que al campo estético que al ético, es decir, al campo de la relación con el Otro. Las formas humanas se confunden con las formas naturales: humanidad y naturaleza constituyen un único espectáculo, pues en ese mundo todo era naturaleza: "Todo fue geografizado, todo reducido a naturaleza y, por tanto, a útil instrumentalizable, manipulable, explotable hasta la inanición".[27]

Tal vez a causa del éxtasis en el que se encuentra frente a la exuberante naturaleza americana o precisamente por su incapacidad de entender el comportamiento de sus anfitriones, Colón decide admirarlo todo. Desde el momento en que explicó a sus marineros la causa de los fuegos que expulsaba el volcán Pico del Teide, que se creía era la boca del diablo, hasta el cumplimiento de sus cálculos que lo trajeron a nuevas tierras, el Almirante demostró poseer un don especial para descifrar y describir los misterios de la naturaleza. Colón descubrió el fenómeno de la declinación de la aguja magnética de la brújula y nos heredó la primera descripción etnográfica y naturalista de las Indias Occidentales. Al llegar a Cuba, la noche del 24 de octubre de 1492, Colón olvida la búsqueda del oro y, al día siguiente, nos ofrece la primerísima descripción de la naturaleza cubana:

> Dice el Almirante que nunca tan hermosa cosa vido, lleno de árboles todo cercado el río, fermosos y verdes y diversos de los nuestros, con flores y con su fruto, cada uno a su manera. Aves muchas y pajaritos que cantaban muy dulcemente: había gran cantidad de palmas de otra manera que las de Guinea y de las nuestras […] y las hojas muy grandes, con las cuales cobijan las casas;

[27] Horacio Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, CCYDEL-UNAM, 1991, p. 16.

> la tierra muy llana […] La yerba era grande como en el Andalucía por Abril y Mayo. Halló verdolagas muchas y bledos. Tornóse la barca y anduvo por el río arriba un buen rato, y diz que era gran placer ver aquellas verduras y arboledas, y de las aves que no podía dejallas para se volver. Dice que es aquella isla la más hermosa que ojos hayan visto. (*Diario*, 28.10.1492).

Es muy probable que Colón, queriendo superar a Marco Polo, disfrutara innegablemente de la naturaleza y la describiera como una maravilla, pero está claro que lo maravilloso no constituye un hecho fortuito, sino que es casi un hecho forzoso: la admiración le confiere al Almirante el carácter de descubridor de tierras nunca antes vistas, nunca antes admiradas, nunca antes nombradas. Él es quien descubre y da, por lo tanto, existencia. El espacio se ensancha por su triunfo y la admiración que el Almirante siente por la naturaleza que acaba de descubrir constituye, en realidad, una prueba de la validez de este descubrimiento.

Colón admira la naturaleza de las Indias por la eficacia de los indicios que le brinda, por los fenómenos que se le presentan y por las hazañas que como navegante experimentado logra llevar a cabo. Goza de la naturaleza, la interpreta y la juzga, de manera determinista, y, precisamente por eso, sus observaciones sólo servirán para confirmar sus creencias y sus convicciones. En este sentido, cabe decir que la naturaleza orienta a la vez que constituye un disfrute.

Aunque a veces su determinismo y su método finalista imposibiliten la descripción rigurosa y sistemática, no por ello nos priva el Almirante de estampas alegóricas a la singular belleza de la naturaleza americana:

> Aquí son los peces tan disformes de los nuestros que es maravilla. Hay algunos hechos como gallos de las más finas colores del mundo, azules, amarillos, colorados y de todos colores, y otros pintados de mil maneras; y las colores son tan finas que no hay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos. También hay ballenas (*Diario*, 16.10.1492).

Y continúa:

> En ese tiempo anduve así por aquellos árboles, que era la cosa más fermosa de ver que otra que se haya visto, veyendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en el Andalucía, y los árboles están tan disformes de los nuestros como el día de la noche; y así las grutas y así las hierbas y las piedras y todas las cosas (*Diario*, 17.10.1492).

Sigue navegando y sigue maravillándose:

> Aquí es unas grandes lagunas, y sobre ellas y a la rueda es el arboledo en maravilla en toda la isla son todos verdes y las hierbas como en el abril de Andalucía; y el cantar de los pajaritos que parece que el hombre nunca se querría partir de aquí, y las manadas de los papagayos que oscurecen el sol; y aves y pajaritos de tantas maneras y tan diversas de las nuestras que es maravilla, y después ha árboles de mil maneras y todos de su manera fruto, y todos huelen que es maravilla [...] (*Diario*, 21.10.1492).

Ciertamente la naturaleza, como obra de Dios, impulsa al navegante a identificarse más con ella, que con su prójimo: "Admirable es la arremetida tumultuosa del mar. Admirable es Dios en las profundidades", había escrito el Almirante al margen de su ejemplar de la *Geografía* de Ptolomeo.

Por esa constante interpretación finalista de los signos de la naturaleza, Tzvetan Todorov califica acertadamente a Colón como un hermeneuta: admira intransitivamente la naturaleza, lo que le conduce siempre al uso de superlativos que permitan describir la satisfacción de ser el Descubridor y además el que, como Adán en su Paraíso, nombra y hereda a la posteridad: tal y como lo dice Todorov, "es el deseo de no dejar ya este colmo de belleza".[28]

[28] Todorov, *op. cit.,* p. 33.

Finalmente hay que recordar que aunque Colón anote sus observaciones referentes a estrellas, vientos, profundidad del mar, clima, relieve de las costas, o distancias recorridas, todo fenómeno natural y humano se somete a la intransigencia de su fe y de su determinismo, lo que deja a Colón fuera de una visión *científica* que requiere validarse por la observación y la experimentación y no por el dogma: "Ya dise que para la hesecuçión de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática ni mapamundos; llanamente se cumplió lo que diso Isaías […] Acuérdense Vuestras Altezas de los Hevangelios y de tantas promesas que Nuestro Redentor nos fiso y cuán esprimentado está todo".[29]

El oro, los caníbales y el Gran Kan

Obsesionado con la idea de encontrar riquezas, Colón nos mostrará tierras cuyos signos indican siempre la proximidad del oro, del imperio del Gran Kan o de la maravillosa isla de Cipango. Sólo a momentos se le escapan exclamaciones de sorpresa y admiración:

> Son estas islas muy verdes y fértiles y de aires muy dulces, y puede haber muchas cosas que yo no sé, porque no me quiero detener por calar y andar muchas islas para fallar oro. Y pues estas dan así señas que lo traen a los brazos y a las piernas, y es oro porque les amostré algunos pedazos del que yo tengo, no puedo errar con la ayuda de Nuestro Señor que yo le falle adonde nace (*Diario*, 15.10.1492).

[29] Prólogo al *Libro de las Profecías*, escrito entre 1502 y 1504. Es el único libro de Colón que se sabe es escrito de su puño y letra. Se conserva en la Biblioteca Colombina de Sevilla. La edición consultada fue publicada en Madrid, por Alianza Editorial y la Universidad de Sevilla, en 1991, p. 15.

Su viaje a través del Caribe se somete a la búsqueda del ansiado metal amarillo, la plata (cuyos indicios descubre el primero de noviembre), y las piedras preciosas: "En amaneciendo, dio las velas para ir su camino a buscar las islas que los indios le decían que tenían mucho oro y de algunas que tenían más oro que tierra [...]". (*Diario*, 22.12.1492).

Algunos años más tarde, en 1499, Colón habría reunido cuatro millones de maravedís, y desarrollado la producción aurífera hasta un nivel muy importante. Sin embargo, cabe señalar que la búsqueda de riquezas no significaba para Colón la realización de una tarea cuyos beneficios sólo reportarían ventajas a su persona, sino la manera más adecuada para lograr su sueño de cruzado.

Colón buscaba oro por dos razones: para complacer a los Reyes y sus deseos de ganancias inmediatas y para lograr rescatar la Casa Santa mediante otra Cruzada. En efecto, la exaltación universal del Evangelio y la necesidad de dinero están continuamente presentes en la mentalidad del Almirante. Incluso podemos afirmar que estas dos necesidades, una espiritual y otra material, constituyen los rasgos más reveladores del comportamiento y la personalidad de Cristóbal Colón.

Como el Almirante no podía dar cuenta de cuánto oro iba encontrando, puesto que no lo hallaba, comenzó a dar múltiples detalles sobre la naturaleza de las islas del Caribe en un tono que incluso hasta podría ser catalogado de renacentista, pero sólo cuando se trata de la contemplación de la naturaleza y no de la cultura.

Pero Colón no es un renacentista; es, en todo caso, un personaje de transición, que oscila entre el Medioevo y el Renacimiento:

> Extraña mezcla de ideas y de sentimientos en un hombre superior, dotado de clara inteligencia y de invencible valor en la adversidad; imbuido en la teología escolástica, y, sin embargo, muy apto para el manejo de los negocios: de una imaginación ardiente

> y hasta desordenada, que impensadamente se eleva, del lenguaje sencillo e ingenio del marino a las más felices inspiraciones poéticas, reflejando en él, por decirlo así, cuanto la Edad Media produce de raro y sublime a la vez.[30]

Toda expansión espiritual requiere, para un cabal triunfo, de una conquista material. Colón lo sabe perfectamente y también sabe que ante la negativa de los indios de proporcionar riquezas a los invasores, sólo les queda la opción del sometimiento militar y político, lo cual equivale a pasar de la aceptación del Otro, al rechazo de su inherente humanidad: "Creo que si comienzan, en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Sancta Fe multidumbre de pueblos, y cobrado grandes señoríos y riquezas, y todos sus pueblos de España, porque sin duda es en estas tierras grandísima suma de oro" (*Diario*, 12.11.1492).

Asimilar o eliminar, esa es la cuestión: tal es el tipo de lógica que no admite diferencias; un tipo de lógica que pertenece a toda sociedad dividida, estatal y homogeneizadora. Colón niega y niega, una y otra vez, la posibilidad de la diferencia. Diferente lengua, diferente religión, diferentes significados a los que ha establecido con anterioridad.

Cuando trata de comunicarse con los hombres, el Almirante aun siendo políglota, se niega a aceptar otros significados de lo que él confiere a las palabras, sólo entiende de la lengua de los nativos lo que quiere entender, desechando categóricamente toda diversidad semántica.

Los lucayos o habitantes de las Bahamas, repetían constantemente que hacia el sur estaban situadas las grandes islas llamadas Colba (Cuba) y Bohío (Haití), en las cuales había mucho oro.

Colón, que ya había pasado por las islas de Santa María de Concepción, Fernandina e Isabela,[31] calculaba estar muy cerca de la isla de Cipango.

[30] Humboldt, *op. cit.*, pp. 46 y 47.

[31] En los mapas modernos estas islas llevan los nombres de Cayo Rum, Long Island y Crooked Island, respectivamente.

Su fuerte deseo por llegar a las tierras del Gran Kan lo llevan a una serie de interpretaciones de la lengua de los lucayos que resultan, por lo general, bastantes chuscas.

Colón escucha la palabra "cariba" que los lucayos emplean para designar a los habitantes antropófagos de las Antillas Menores, pero afirma, terco, que la palabra es "caniba", la cual significa, a su parecer, "habitantes de las tierras del Gran Kan". También entiende que dichos canibas tienen cabezas de perro [can] con las cuales se comen a sus víctimas, lo que le hace pensar que estos hombres "debían de ser del señorío del Gran Can, que los cautivaban" (*Diario*, 26.11.1492).

En la carta que el doctor Chanca envió al Cabildo de la ciudad de Sevilla, escrita probablemente a fines de enero de 1494, se daba cuenta del segundo viaje colombino y se afirmaba que los habitantes de las islas del Caribe "comen carne humana", pero ya desde la primera carta a los Reyes, el Almirante se refiere a estos indios muy feroces y de largos cabellos, poco amables, a diferencia de otros indios, y de fisonomía canina:

> Entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían a los hombres y que tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura (*Diario,* 4.11.1492).
>
> […] y sobre este cabo encabalga otra tierra o cabo […] a quien aquellos indios que llevaban llamaban Bohío la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo (*Diario,* 23.11.1492).
>
> Mostráronles dos hombres que les faltaba algunos pedazos de carne de su cuerpo e hiciéronles creer que los caníbales los habían comido a bocados; el Almirante no lo creyó (*Diario,* 17.12.1492).

Efectivamente, el Almirante se resiste a creer lo que, seguramente a señas, le cuentan los lucayos, y repite sin cesar la definición que él, obstinado como siempre, había elaborado ya: "[…] y así torno a decir, como otras veces, dice él, que *Ca-*

niba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido" (*Diario*, 11.12.1492).

Colón ya no dudó ni un ápice que había llegado al país del Gran Kan cuando oyó decir que tierra adentro de Cuba, o "Cubanacán", había oro. Creyó entender "Kublai Kan" y escribió lo siguiente: "Y cierto, dice el Almirante, que esta es la tierra firme y que estoy, dice él, ante Zayto y Guinsay, cien leguas poco más o poco menos de lo uno y de lo otro, y bien se amuestra por la mar que vine de otra suerte que fasta aquí no ha venido, y ayer que iba al Norueste fallé que hacía frío" (*Diario*, 11.11.1492).

Colón mandó al intérprete Luis de Torres, conocedor del hebreo, del árabe y del caldeo, junto con Rodrigo de Jerez y dos indios, con muchas cuentas de vidrio para cambiar por comida, hacia Cuba central o Cubanacán, con el fin de entrar en contacto con las ciudades de Hangzhou y Quanzhou, principales puertos de imperio del Gran Kan, descritos por Marco Polo. No envió a un cura, porque no había ninguno a bordo; envió a un políglota.

Las interpretaciones que Colón efectúa de las lenguas no sólo se quedan en el campo de lo curioso o de lo chusco. Es importante entender la razón de los significados que el Almirante atribuía a las palabras que escuchaba. Todorov, como lingüista, mantiene la siguiente tesis que hace considerar al genovés más necio de lo que se supone, pues él mismo hablaba varias lenguas:

> Su reacción espontánea, que no siempre hace explícita pero que subyace en su comportamiento, es que en el fondo, la diversidad lingüística no existe, puesto que la lengua es natural […] Colón desconoce pues la diversidad de las lenguas, lo cual frente a una lengua extranjera, sólo le deja dos posibilidades de comportamiento complementarias: reconocer que es una lengua pero negarse a creer que sea diferente o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua.[32]

[32] Todorov, *op. cit.,* p. 38.

Colón ha optado por inmovilizar a los indios, para observarlos mejor sin tener que escucharlos. Todo es visual en él y nada es auditivo. Ve lo que quiere ver.

Tribulaciones de un genovés en América

El miércoles 5 de diciembre, las naves se acercaron al extremo noroeste de la vasta isla de Bohío que el Almirante llamó La Española. Conviene tomar en cuenta el hecho de que Colón bautice los lugares que descubre, con nombres motivados, tal y como es su propio caso. Tiene razón Todorov cuando señala que el dar nombres "equivale a una toma de posesión" y añade:

> […] los nombres propios constituyen un sector muy particular del vocabulario: desprovistos de sentido, sólo están al servicio de la denotación pero no, directamente, de la comunicación humana; se dirigen a la naturaleza (al referente), y no a los hombres; a pesar de los indicios, son asociaciones directas entre secuencias sonoras y segmentos del mundo. La parte de la comunicación humana que capta la atención de Colón es entonces precisamente aquel sector del lenguaje que sólo sirve, por lo menos en un primer tiempo, para designar a la naturaleza.[33]

El 19 de diciembre, tras costear durante dos semanas las orillas sinuosas de la isla, Colón se adentró en la bahía de Santo Tomás donde lo recibieron los hospitalarios taínos y le señalaron la dirección del poblado del poderoso cacique Guacanagarí.[34] Al este, en la misma dirección, se encontraba el país de Cibao, donde había mucho oro, y el Almirante se con-

[33] *Ibid.,* p. 37.

[34] "Este rey murió huyendo de las matanzas y crueldades de los cristianos, destruido y privado de su estado, por los montes perdidos. Todos los otros señores súbditos suyos murieron en la tiranía y servidumbre […]". Fray Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Mérida, Dante, 1988, p. 18.

venció de que se hallaba cerca de Cipango por lo que decidió ir por mar hasta la morada de Guacanagarí y luego ir en busca del dorado Cibao.

Y entonces, la desgracia sobrevino. La "Santa María" zozobró en la noche del 24 al 25 de diciembre cuando alguien dejó el gobernalle en manos de un grumete y la nao encalló chocando con una cadena de arrecifes. Colón ordenó trasladar a la costa casi todo el cargamento de la nave y Guacanagarí se lamentó de todo corazón por la desgracia de sus blancos huéspedes.[35]

Porqué Colón siguió seguro de sus ideas de haber llegado al continente asiático, es algo que sólo podemos explicar por dos cosas: por sus cálculos matemáticos y por una terquedad le brindaba una fuerza avasalladora. Después de todas sus tribulaciones en América, escribiría en el prefacio de su *Libro de las Profecías*: "San Pedro cuando saltó en la mar andovo sobr'ella en cuanto la fé fue firme. Quien toviere tanta fe como un grano de paniso le obedecerán las montañas; quien toviere fe demande, todo se le dará; pusad y abriros han".[36]

El Almirante ordenó que se erigiera una fortaleza que llamó Fuerte de Navidad en la cual dejó a 39 hombres, entre los cuales estaban los inútiles espías de los Reyes y los hombres de dudosa lealtad. Se despidió cordialmente del cacique Guacanagarí, dejó provisiones para un año a los nuevos colonos y partió el 2 de enero de 1493 del puerto de Navidad, acompañado de un joven indio, pariente de Guacanagarí. Antes de partir quiso mostrar a los indios el efecto devastador de las bombardas de su nave y abrió fuego sobre los restos de su nave insignia convenciendo a los sorprendidos indios del poder de sus inesperados huéspedes.

Años más tarde, durante su cuarto viaje de 1504, estando en Jamaica y cuando las cuentecillas de vidrio verde estaban

[35] Véase Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. I, cap. 59.
[36] Cristóbal Colón, Prólogo al *Libro de las Profecías*.

devaluadas ante los ojos de los indígenas y ya no eran aceptadas como pago por la comida, Colón recurrió al *Almanaque de Regiomontanus* donde se anunciaba un eclipse lunar para el 29 de febrero de ese año.[37] Calculó la hora exacta y tres días antes del evento, se entrevistó con el cacique para exclamar solemnemente que Dios estaba enfadado porque no proporcionaban víveres a los españoles. Amenazó con robarles la luna y cuando el eclipse comenzó a la hora señalada, los impresionados indios le rogaron que se las devolviese; Colón se encerró en su camarote con su reloj de arena, y regresó a cubierta cuando el eclipse estaba por acabar. El éxito fue rotundo y los indios, temerosos de la magia del jefe blanco, les proporcionaron alimentos a los intrusos.

La anécdota anterior sirve para ilustrar la personalidad de Colón. Astuto, calculador pero también prisionero de sus fantasías, sabe aprovechar las oportunidades que se le presentan para comprobar sus hipótesis, salir de apuros y calcularlo todo, desde el significado de una palabra, hasta la velocidad de sus naves. Colón sabe de antemano qué va a encontrar; como si él mismo fuese un almanaque que compendia la verdad de las cosas. Una verdad que se posee de antemano, porque las reglas para buscarla ya están establecidas y sólo admiten argumentos de autoridad, pero no de experiencia. El Almirante siempre torció los contornos de la verdad para que la realidad se adecuara a sus fantasías.

El coleccionista

Colón colecciona todo lo que puede, desde hierbitas, papagayos, cueros de serpientes y animalitos raros, hasta hombres y mujeres nativos de las tierras descubiertas quienes, a los ojos

[37] *Regiomontanus* fue el seudónimo de Johannes Müller von Königsberg (1436-1476).

del Almirante, son poco menos que un rebaño de borregos: "Y después envié, a una casa que es de la parte del río del Poniente, y trujeron siete cabezas de mujeres entre chicas e grandes y tres niños" (*Diario*, 12.11.1492).

En otra ocasión quiere mujeres para regalarlas a sus lujuriosos compatriotas. Obsequia una mujer nativa a su amigo Michele de Cuneo, hidalgo de Savona, quien describe a un amigo los problemas que tuvo que sortear para lograr domar a esta fierecilla. Vale la pena recordar ese incidente pues la carta de Cuneo es un valioso documento que testimonia sobre la triple opresión de las mujeres: por su raza, por su clase social y por su sexo:

> Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dió tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le dí de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas.[38]

La "puta melindrosa" descrita por Cuneo en este fragmento de su carta, parece relevante cuando la comparamos con la mujer descrita en la obra de Diego de Landa, una malograda Penélope de América:

> El capitán Alonso López de Avila prendió una moza india y bien dispuesta y gentil mujer, andando en la guerra de Bacalar. Esta

[38] Este suceso que tiene lugar durante el segundo viaje es relatado por Michele Cuneo en su *Carta de Savona* del 15-28 de octubre de 1495, en Alberto M. Salas y Andrés R. Vázquez, *Noticias de la tierra nueva,* selec., pról. y notas, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, p. 74, y en Alberto Mario Salas, *Floresta de Indias,* selec. de textos y notas, Buenos Aires, Losada, 1970, p. 23.

> prometió a su marido, temiendo que en la guerra no lo matasen, no conocer otro hombre sino él, y así no bastó persuasión con ella para que no se quitase la vida por no quedar en peligro de ser ensuciada por otro varón, por lo cual la hicieron aperrear.[39]

Ni se justifica el deseo de hacer que los indios adopten las costumbres españolas ni se tiene el menor interés en impedir que las mujeres nativas sean violadas, sometidas y siervas de los españoles. Así, el discurso de Colón, repleto de ficciones, se inserta en un discurso más amplio y en el que caben muchos más, y que será presentado como legitimador del dominio sobre el Otro.

En un primer momento Colón piensa en asimilar a los indios a la cultura occidental: "deben tomar Vuestras Altezas grande alegría porque luego los harán cristianos y los habrán enseñado en buenas costumbres de sus reinos", escribía en su *Diario* el 24 de diciembre de 1492; pero en su espíritu de comerciante reviven los tiempos en que fue agente comercial de los Centurioni, y concibe la idea de cargar de esclavos los navíos que vendrían de España trayendo animales de carga, creando así una nueva ruta comercial para el tráfico de esclavos. Así, el deseo de asimilar que proyecta una igualdad de principio frente al Otro, Colón pasa a considerar la esclavitud de los indios, como una de las mejores inversiones capitalistas: "A los transportadores se les podría pagar en esclavos de estos caníbales, gente tan fiera y dispuesta y bien proporcionada y de muy buen entendimiento, los cuales, quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán mejores que ningunos esclavos".[40]

Cabe destacar que en Europa el tráfico de esclavos no se consideraba un oficio pecaminoso. Los genoveses comerciaban abiertamente con esclavos de diversas naciones que gene-

[39] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1985, p. 32.
[40] *Memorial a Antonio de Torres*, 30 de enero de l494.

ralmente se cotizaban a precios más bajos que los caballos árabes de pura sangre.[41]

Pero los Reyes no querían esclavos, sino súbditos que pagasen impuestos y se convirtiesen en mano de obra. Incluso a partir de 1497, con el fin de poblar la isla de La Española, la Corona mandó deportar a las Indias a los presidiarios y atrajo más gente gracias al decreto del 22 de mayo del mismo año, en el cual se hacía extensivo a los indios el término de "repartimiento".

Tanto las muertes de los indios que fueron llevados por Colón a España, como las sucedidas en la isla de La Española estando de regreso a España, por órdenes reales, fueron muy dolorosas para Colón. Desaparecían los protagonistas del espectáculo que él había admirado a partir del 12 de octubre de 1492 y, además, la eliminación de la mano de obra que permitiría edificar grandes colonias. Los indios, señalaba Colón al rey Fernando en el invierno de 1505, eran degollados o lanzados a los perros o muertos a palos.

El Paraíso

En su estudio sobre el descubrimiento y la conquista de América, Todorov apunta interesantes comentarios que explican la causa del poco entendimiento y la intransigencia de Colón cuando se enfrenta con signos y lenguas que no conoce, pero que ya han sido determinadas por él semánticamente:

> Los signos de la naturaleza son indicios, asociaciones estables entre dos entidades, y basta con que una esté presente para que

[41] Yákov Svet destaca que en los años de 1463 a 1465 los rusos se vendían en el mercado genovés por 180-195 liras, los búlgaros de 144 a 170 liras, los circasianos en 180 liras, mientras que un esclavo joven y sano se cotizaba entre 170 y 187 liras. En este mismo mercado los bueyes se vendían en 40 liras y los caballos árabes de pura sangre costaban de 250 a 300 liras, *op. cit.,* pp. 34 y 35.

> se pueda inferir inmediatamente la otra. Los signos humanos, es decir, las palabras de la lengua, son simples asociaciones, no relacionan directamente un sonido con una cosa, sino que pasan por intermedio del sentido, que es una realidad intersubjetiva.[42]

Al aplicar su método finalista, Colón el hermeneuta, llega a captar por los signos humanos, la cercanía de la tierra firme, sin pensar siquiera por un momento en el peligro de la subjetividad con que analiza los hechos que se le presentan. Por otra parte, los signos de la naturaleza le indican la proximidad de la tierra firme y del oro, asociando ciertos paisajes a ciertos deseos.

El colmo de la subjetividad se encuentra en el hecho de querer encontrar el Edén e incluso proporcionar el lugar exacto de su ubicación. Se trata aquí de un hombre excesivamente obsesionado que, en la carta sobre el tercer viaje, desarrolla la idea de que la Tierra cuenta con seis partes y el mar es estrecho, comprobando así, de pasada, que el camino occidental al Asia es el más acertado y rápido. A esta tesis añade originales argumentos que supuestamente confirman que las tierras por él descubiertas son parte de Asia.

Como afirmaba Ptolomeo, la Tierra era una esfera, pero tomando en cuenta que el notable cartógrafo desconocía el hemisferio occidental, sólo podía considerar al planeta como una semiesfera ideal. En realidad, decía el Almirante, la Tierra es piriforme, y el abultamiento redondo de la pera es el hemisferio conocido por Ptolomeo, mientras que el hemisferio descubierto por él es levemente alargado, con un promontorio parecido al pedúnculo de una pera cuya cima se asemeja al pezón de una teta de mujer. De esta manera Colón cree recobrar el Edén aguas arriba del caudaloso delta del Orinoco (Ganges, para él), recobrando así, en su corazón, las ánimas robadas por los infieles.

[42] Todorov, *op. cit.,* pp. 33 y 34.

"Nuestro Señor hizo el paraíso terrenal, y en él puso el árbol de la vida, y dél sale una fuente de donde resultan en este mundo cuatro ríos principales: Ganges, Tigris, Éufrates y Nilo", por lo tanto el paraíso es un lugar alto ubicado entre Oriente y Occidente, de modo que el pedúnculo de la pera sea el lugar que alberga al Edén, en las cercanías del golfo de Paria (llamado por Colón golfo de la Ballena, cerca a la isla Trinidad) ahí donde se localiza el delta del Orinoco. Tal es la idea de Colón.

Las últimas cartas de Colón, por sus reflexiones carentes de nexos lógicos, revelan ya el comienzo de una enajenación mental por sus trazos esquizoides, pues sus argumentos son expuestos de manera tan confusa que la carta sobre el tercer viaje es un claro ejemplo de la prosa epistolar fragmentaria salida de la pluma de un maníaco, obstinado en sus ideas preconcebidas y demenciales. De todas formas es interesante notar que, al "encontrar" el Paraíso, la civilización encuentra el origen de su Historia: la rebeldía del hombre frente a Dios.

El Almirante sigue atrapado en las redes de las nociones medievales que lo llevan a buscar frenéticamente el Paraíso terrenal. Las motivaciones psíquicas de este cautivo de dogmas medievales son la suma de todas aquellas conclusiones obtenidas de una serie de axiomas sumamente impregnadas de un misticismo frenético: las naves iban más rápido que su Almirante […] ése era el problema.

El último viaje

A comienzos de 1505 la desgracia empaño la hazaña del Almirante. Desesperado, llegó a la conclusión de que nunca volvería a navegar a las Indias. A raíz de su último viaje había escrito la *Lettera Rarissima* el 7 de julio de 1503, en la cual se quejaba amargamente de su destino y reprochaba a los Reyes Católicos el no haber tomado en serio su sueño de rescatar la Casa Santa. Incluso transcribe, en forma delirante y patética,

lo que le susurra al oído, durante una violenta fiebre, un ángel de Dios: su misión divina se ha mezclado ya con la quimera geográfica.

Trágica muestra del tormento espiritual de Colón, la carta se complementa con otra en la cual Colón renuncia al gobierno de La Española y pide a Fernando (la Reina ya había muerto) que restituya a su hijo Diego los títulos y la gobernatura que le pertenecían porque de ellos dependía su honor. La carta está llena de agrias insinuaciones sobre la injusticia cometida hacia él y le recuerda al Rey que el malvado Bobadilla (quien había enviado a Colón de vuelta a Castilla, cargado de cadenas) y otros de sus enemigos se habían ahogado en aguas de La Española, seguramente por castigo del Altísimo.

Pero la vida se le escapa y sus peticiones no son satisfechas. El 20 de mayo de 1506, en la casa de la calle Ancha de la Magdalena, en Valladolid, después de haber confirmado su testamento, el Almirante de la Mar Océana partió y nunca más regresó:

> Quedó muy agravado de gota, y del dolor de verse caído de su estado, agravado también con otros males, dio su alma a Dios el día de su Ascensión, a 20 de mayo de 1506, en la villa de Valladolid, habiendo recibido, con mucha devoción, todos los sacramentos de la Iglesia y dicho estas últimas palabras: "*In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*", Amén.[43]

El encubrimiento de América

El descubrimiento de América no fue sino un encubrimiento dadas las motivaciones psíquicas de su emprendedor y el desarrollo mismo de la empresa. Descubrir, explotar el oro y expandir la gloria de Cristo constituyeron los puntos de un

[43] Svet, *op. cit.*, p. 443.

proyecto que solamente se cumplió a medias. La empresa colombina fue una empresa privada y por ese mismo motivo las ganancias sólo servirían a la expansión del Imperio español y al desarrollo del capitalismo. Por lo tanto, los móviles de Colón (oro, disfrute de la naturaleza y evangelización) no podían situarse dentro de un sistema que sólo aceptaba interpretaciones que permitieran el funcionamiento del mismo.

La increíble corrupción que genera el sistema que iba consolidándose, no podía darse el lujo de tolerar diferencias. Como lo señala Gerbi: "el fin era equívoco y los medios estaban echados a perder",[44] de ahí la imperfecta cristianización cuyo primer emisario, Colón, había obstaculizado al tener por fe una religión que no iba dirigida a los hombres.

Para caracterizar al hombre americano, los españoles sólo le conceden adjetivos del tipo bueno/malo, actitud típica de los hombres pertenecientes a sociedades altamente estratificadas, agrupadas en torno a una ideología totalizadora y homogeneizadora de la pluralidad.

El fantasma del Almirante recorrió los siglos que sucedieron a su encubrimiento influyendo notablemente en varios europeos que intentarían acercarse al hombre americano, aunque sus intentos estuvieran condenados al fracaso: parámetros tan extremos como el de buen salvaje o caníbal no pueden sino derivar y recaer en un paternalismo condescendiente que alivie, aunque momentáneamente, el confuso sentir del europeo frente a un inusitado y nuevo espacio.

A Colón no le interesó la comunicación porque dentro de su hermenéutica los hombres americanos, cuya humanidad se pierde en la naturaleza, no tienen cabida. Todo conquistador es encubridor, no descubridor, pues encubre una realidad que, siendo ajena a la suya, podría enriquecer su universo. Y, sin embargo, opta por negar la humanidad del Otro creyendo

[44] Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo,* México, FCE, 1978, p. 399.

encontrar en esta actitud la seguridad de un sistema que en realidad conduce hacia el abandono de su propia humanidad y a una desolada homogeneización de los espíritus.

"Car *Je* est un autre" escribió el joven Rimbaud,[45] y el engreído Occidente, como el Narciso de la leyenda griega, intenta buscar en el Otro la alteridad que perdió al abandonarse al Imperio de la Singularidad.[46]

América produjo, después de todo, una ruptura con la vieja tradición que concebía a la Ecumene tripartita (de acuerdo con los nombres de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet) como lo único comprobable, y, sin embargo, los europeos se vieron obligados a darle un sentido al descubrimiento aunque tal sentido implicaba una significación histórica dependiente del eurocentrismo, siempre dispensador de ser a todas las culturas no europeas.

Cuando en la multitud de pluralidades otros valores cuestionan este profundo egocentrismo, el reconocimiento que se había hecho de la igualdad entre el Uno y el Otro desaparece para dar lugar a la siguiente actitud: la total indiferencia hacia los valores del Otro, el sometimiento o la simple eliminación física o cultural de aquellos elementos ante los cuales se debilitan y peligran las estructuras ideológicas y económicas de quien se eleva a rango de centro, de alfa y omega del mismo universo, sólo compartiendo su existencia con un Dios paternalista y profundamente autoritario, sumario de todos los valores y ambiciones de aquellos hombres cuyos espíritus siguen el mismo método y llegan a las mismas conclusiones que aquel Almirante de la Mar Océana.

Colón, el Extranjero, el que vendió su sueño al mejor postor, no puede concebir el admitir a los indios como sujetos y este negar o revelar la humanidad de los hombres americanos,

[45] En "Lettre a Paul Démeny", fechada en Charleville el 15 de mayo de 1871, en Arthur Rimbaud, *Pages choisies,* París, Hachette, 1976, p. 50.

[46] No encontramos término más ilustrativo de la realidad de Occidente que éste, aportado por Jean Ziegler, *Saqueo en África*, México, Siglo XXI, 1979.

seguir marcando, hasta nuestros días, todo el cuerpo teórico del humanismo occidental. Como nos dice Tzvetan Todorov acerca del emblemático descubridor: "Colón descubrió América, pero no a los americanos".[47]

Antonello Gerbi describe puntillosamente este encuentro de pasiones creadoras y destructivas, al introducir en escena los caracteres tan dispares y antagónicos de aquellos que miraron hacia estas Indias Nuevas:

> Completamente ilusorio —más aún: engañoso— es el intento de trazar una línea de desarrollo desde Colón hasta Oviedo [...] Diversa su formación intelectual, diverso su bagaje de conocimientos, diversísimas sus escalas de valores [...] predominan sentimientos de índole muy distinta y muy heterogénea: el medro personal, la codicia de mayores beneficios, el orgullo de los descubrimientos, la lisonja de los poderosos (o que se creían tales), el gusto periodístico de "hacer noticias", el desahogo de peregrina erudición, el placer de fabular, la especulación mercantil, y la eterna, invasora codicia del oro (*auri sacra fames*).[48]

El año de 1492 es, pues, el inicio de la relación entre Occidente y América, entre dos humanidades diferentes que hoy día siguen dentro de la misma relación contradictoria que marca la dialéctica de la alteridad, por ello el descubrimiento de tierras nuevas por un navegante que ardía en deseos de encontrar al Gran Kan, conocer las paradisíacas tierras de la India y la maravillosa isla de Cipango, y propagar el Evangelio, es, sin duda alguna, uno de los momentos más importantes en la historia de Occidente.

Ciertamente el primer viaje de Colón significa más que el simple hecho de abrir una nueva ruta marítima que llevara a islas ricas en oro. Pero Colón se negó a sí mismo una situación privilegiada al dejar que el soñador le cerrara las puertas

[47] Todorov, *op. cit.,* p. 57.
[48] Gerbi, *op. cit.,* p. 149.

al explorador. Si bien las naves iban más rápido que su Almirante, éste habría, sin duda, cruzado el Mar Océano tantas veces como hubiera podido y nos relataría en su *Diario*, por enésima ocasión, cuán cerca se encuentra de Tierra Firme, nutriendo de vanas esperanzas su deseo de ver al Papa y a los Reyes Católicos financiar grandes cruzadas para rescatar el Santo Sepulcro. Esperanza que se disiparía cuando, cargado de cadenas, regresara desolado a Castilla, comprendiendo que jamás se cumplirían las capitulaciones santafesinas ni su sueño de salvar Jerusalén. Así, en medio de una profunda amargura, el Almirante iniciaría, en 1506, el último viaje hacia sus más queridas fantasías.

TRES CRONISTAS

Aquellos de vuestros filósofos
que se quejan de que todas las cosas
fueron ya escritas por los antiguos
y que éstos no les dejaron nada
nuevo por inventar,
cometen a todas luces
una grave equivocación.
Pues lo que se os muestra
en el cielo y que vosotros
llamáis Fenómenos,
lo que la tierra os exhibe
y lo que contienen la mar
y los ríos, no es comparable
a lo que la tierra oculta.

François Rabelais, *Quinto Libro*

Amerigo Vespucci

La otra cara de la moneda

El espíritu medieval del Almirante contrasta notablemente con el espíritu renacentista de su entrañable amigo florentino Amerigo Vespucci. El genovés y el florentino diferían claramente en la actitud que asumieron frente al Nuevo Mundo. Colón, intérprete fallido de los signos de la naturaleza y de la humanidad, ya había caído en desgracia cuando Vespucci se convertía de hombre de negocios a observador realista de profunda

curiosidad científica. Mientras el Almirante, extasiado frente a la naturaleza americana, busca incansablemente los signos que confirmen sus creencias, Vespucci busca en la propia experiencia las bases que fundamenten de manera rigurosa y seria la explicación teórica a sus interrogantes. Mientras Colón regresó convencido de que había llegado a Asia por la ruta de Occidente, Vespucci supo que el continente que exploraba era un nuevo continente.

Muy a pesar de la fuerte influencia del genovés, Vespucci se sentía más atraído en encontrar la esencia de la realidad que la efímera gloria que sólo por su genio merecía. Como Santo Tomás, Vespucci es lento para creer, su actitud científica no deja ensombrecerse fácilmente por las pasiones que condujeron al Almirante a "encubrir" la realidad americana.

Es con este espíritu que Vespucci relata sus viajes por el Nuevo Mundo, intentando, con claro éxito, transmitir los sentimientos e interrogantes que la novedad de estas tierras le producen. De ahí que sus relatos contrasten con los de Colón y se proyecten hasta los siglos posteriores, cuando los naturalistas quisieron olvidarlo para denigrar a América.

Amerigo, nacido el 9 de mayo de 1454, había estado al servicio de Guidantonio Vespucci, embajador de Lorenzo il Magnifico en la corte de Luis XI, hacia 1480. En marzo de 1492 es empleado por Juanoto Berardi, agente comercial de Lorenzo di Pierfrancesco de Medici. A la muerte de Berardi, en 1495, Vespucci se convierte en su sucesor y ejecutor testamentario.

Las relaciones impresas durante la vida de Amerigo se conocen como *Mundus Novus* (dirigida a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici), y los textos conocidos como *Quattuor Americi Vesputii Navigationes* (en adelante *Quattuor Navigationes*) escrita a Pier Soderini, magistrado supremo de la República florentina de 1502 a 1512.[1] También se conoce a estos textos

[1] Antonello Gerbi, en su obra *La Naturaleza de las Indias nuevas,* afirma categóricamente que, atendiendo a los estudios del profesor de geografía de la Univer-

como *Carta de Amerigo Vespucci acerca de las islas recién descubiertas en sus cuatros viajes* o simplemente *Lettera al Soderino*. Se trata de textos muy difundidos, a diferencia de los documentos de Colón.

Las dos primeras navegaciones (del 19 de mayo de 1497 al 15 de octubre de 1498 y del 16 de mayo de l499 al 8 de septiembre de 1500) fueron realizadas por orden de Fernando de Aragón, mientras que el tercero y cuarto viaje (del 10 de mayo de 1501 al 7 de septiembre de 1502 y del 10 de mayo de 1503 al 18 de junio de 1504, el más misterioso de todos) se llevaron a cabo por mandato de Manuel I de Portugal. *Mundus Novus* relata el tercer viaje y fue publicada en tiempos en que Vespucci aún vivía; mientras que *Quattuor Navigationes* es el resumen de los viajes efectuados hasta el 4 de septiembre de 1504.

Las cartas "familiares" que escribió a Lorenzo de Medici, sólo fueron publicadas en el siglo XVIII. Se trata de tres cartas, la primera fechada en Sevilla el 18 o 28 de julio de 1500 y que describiría la segunda de sus cuatro navegaciones; la segunda carta escrita desde Cabo Verde —al comienzo de su tercer viaje— tiene fecha del 4 de junio de 1501; y la tercera fue escrita desde Lisboa, en fechas posteriores al 22 de julio de 1501, cuando Amerigo Vespucci ya había vuelto a Portu-

---

sidad de Palermo, Alberto Magnaghi, es preciso negar la autenticidad de las relaciones *Mundus Novus* y *Quattuor Americi Vesputii Navigationes*, y atribuye a un anónimo y mediocre letrado de principios del siglo XVI, la autoría de éstas. Como lo recuerda Jáuregui, Magnaghi sostiene en *Amerigo Vespucci: studio critico* (Roma, Fratelli Treves di Roma, 1924) que Amerigo realizó dos viajes: uno con Juan de la Cosa y con Alonso de Ojeda y otro más por encargo de la corona de Portugal. Véase Carlos A. Jáuregui, *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2008, pp. 55 y 56.

Discutir estas posiciones no de es nuestro interés pues el aporte manifiesto en estas relaciones, en términos antropológicos, a la visión del Otro, es suficientemente importante particularmente porque, falsas o no, las cartas ofrecen una interesante concepción acerca del canibalismo y otros tópicos, sean del siglo XVI o falsificaciones del siglo XVIII.

gal. Estas cartas fueron publicadas en 1745, 1827 y 1789, respectivamente. La primera relata el viaje hecho por cuenta del rey de España, al lado de Alonso de Ojeda y Juan de la Cosa; las dos últimas relatan el viaje hecho por mandato del rey de Portugal.[2]

Los hombres epicúreos

Los hombres y mujeres, desnudos, que poblaban las tierras del Nuevo Mundo habían quedado impresos en la mente de Colón como salvajes viviendo en la Edad de Oro o bien, en contraposición, como caníbales, blasfemos, siervos de Satanás. Esta dicotomía respondía a las impresiones que tanto la humanidad americana como la naturaleza provocarían en el espíritu de los que se aventuraban en busca del oro o del saber en las comarcas de las Indias Occidentales: naturaleza paradisíaca, de dulces frutas y suaves flores, o bien, naturaleza monstruosa y deforme, de pantanos y manglares, serpientes y mosquitos.

Al igual que Colón, Vespucci ofrece como primer retrato de la humanidad que se le presenta, la desnudez de los indios: "distinguimos innumerable gente desnuda que caminaba por la costa, de que recibimos no pequeña alegría. Porque todos los que veíamos que andaban desnudos parecía también que estaban en gran manera asombrados de vernos, sin duda (a

[2] Véase Luciano Formisano, *Cartas de Amerigo Vespucci*, Barcelona, Alianza Editorial, 1986. Las citas de *Mundus Novus* provienen de esta edición. En la introducción a esta obra Formisano trata la cuestión sobre el falso Vespucci (pp. 9-47). No está de más añadir que también el *Diario* de Colón es, en realidad, una interpretación de Las Casas y debe ser considerado, por tanto, como un registro colombo-lascasiano. Vale la pena revisar el texto de Jean-Paul Duviols, *Le Nouveau Monde. Les voyages d'Amerigo Vespucci (1497-1504)*, París, Chandeigne, 2005. Asimismo, están de acuerdo en considerar a Vespucci como autor de los textos referidos el colombiano Germán Arciniegas, el argentino Roberto Levillier y el mexicano Edmundo O'Gorman.

lo que yo entiendo) por vernos vestidos y de semblantes distintos a los suyos".[3]

Esta descripción de los hombres del Nuevo Mundo que "andaban desnudos", nos remite casi de inmediato al "luego vinieron hombres desnudos" de Colón. Sin embargo, contrariamente a la actitud del Almirante, quien pasa directamente a conectar desnudez física con desnudez cultural, a Vespucci le llama la atención el carácter poco blando de los indios. En varias ocasiones, no dejará pasar la oportunidad de señalar las dotes guerreras de los indios, así como también el hecho de que son fáciles de vencer en razón de que los europeos cuentan con armas más potentes. Con todo, además de estos fieros salvajes, Vespucci también repara en la bondad de otros indios.

También Amerigo se sorprende, como Colón, cuando percibe la generosidad de los nativos, quienes reciben a los recién llegados "con gran amor" y obsequian perlas, víveres y aves paradisíacas a sus blancos huéspedes, regalos que conducen hasta las embarcaciones.[4]

En la carta dirigida desde Lisboa a Lorenzo de Medici, conocida como el *Fragmento Ridolfi*,[5] Vespucci fundamenta la costumbre de los nativos de vivir desnudos como respuesta a su propio entorno ecológico:

> En cuanto a la defensa de haber dicho yo que la gente en aquella tierra va desnuda, esto se sostiene por razones naturales y porque vi tanta de ella *quam nemo numerare potest* [...] Que, como dice el Filósofo "el uso muda a la natura". Y cierto es que cuanto tierra he navegado, o recorrido, en tres viajes [...] he visto al

[3] Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 25. Se trata del primer viaje

[4] "Muchísimos de ellos nos acompañaban cargados con las cosas mismas que nos habían regalado, llevándolas en las redes en que duermen; a saber: ricos plumajes, muchos arcos y saetas e infinitos papagayos de diversos colores", en *ibid*., p. 53.

[5] Formisano sitúa esta carta entre septiembre y diciembre de 1502. Fue hallada por el profesor Roberto Ridolfi en el Archivo Conti y publicada en 1937.

> pie de 2 000 leguas de tierra firme y más de 500 islas, y gran parte de ellas habitadas, y la tierra firme llena de infinitísimas gentes, nunca vi a ninguno de ellos vestido, ni siquiera cubrieran un poco ni mucho sus vergüenzas, así los hombres como las mujeres.[6]

Sabio geógrafo, Vespucci también se basa en argumentos científicos, expuestos en el *Fragmento Ridolfi*, para explicar el motivo del color blanco, y no negro, "si bien tirando al pelaje del león", de los habitantes del Nuevo Mundo:

> En cuanto al decir que yo he dicho que la gente en aquella tierra es blanca y no negra, y máxime aquellos que habitan dentro de la zona tórrida, os respondo, salvo el honor de la filosofía, que no es preciso que todos los hombres que habitan en la [zona] tórrida deban ser negros por naturaleza y de sangre quemada como son los etíopes […] Encuentro que la causa principalísima procede de la complexión del aire y disposición de la tierra, porque toda la tierra de Etiopía está muy despoblada, de agua dulce hay escasez y pocas veces llueve, y el terreno muy arenoso, y quemada por el calor del sol y hay infinitos desiertos arenosos y poquísimos bosques o selvas […] Es la causa de ser la gente blanca […] porque como digo, en aquellas partes el aire es más templado que el de Etiopía, y la tierra mucho más amena y abundante de agua dulce […] y el que no lo crea que vaya a verlo como lo he hecho yo.[7]

Al parecer de Vespucci, los indígenas llevan una vida más epicúrea que matemática, tesis de la cual parte para explicar el poco valor que otorgan a los bienes materiales dedicados a la acumulación. Para nada estoicos, los hombres desnudos (aunque tatuados y adornados con plumas) viven según los dic-

[6] "Fragmento Ridolfi", en Formisano, *op. cit.*, p. 82.

[7] *Ibid.*, pp. 83 y 84. También anota Vespucci en su primer viaje que "[…] su carne tira a roja, como el pelo de los leones, y soy de la opinión que si anduvieran vestidos serían tan blancos como nosotros", en Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 29.

tados de la naturaleza: sin ley, sin iglesia, sin idolatría: "En efecto, no supimos que hiciesen sacrificios ningunos, ni que tuvieran lugares o casas de oración, y según es de voluptuosa su vida, se les puede considerar por epicúreos".[8]

Por los hombres desnudos, de quienes Vespucci se resiste a describir totalmente la "poca vergüenza" y no entra en detalles acerca de su desnudez pues "si yo hubiese de contar cumplidamente cuan poca vergüenza, sería entrar en cosa deshonesta, y es mejor callarla",[9] se entera el florentino de la existencia de los caníbales a quienes describiera a su amigo Lorenzo de Medici de la siguiente manera:

> Y encontramos que eran de una generación que se dice "caníbales", y que casi la mayor parte de esta generación, o todos, viven de carne humana; y ésto téngalo por cierto Vuestra Magnificencia. No se comen entre ellos, sino que navegan en ciertas embarcaciones que ellos tienen, que se llaman "canoas", y van a traer presa de las islas o tierras comarcanas, de una generación enemiga de ellas y de otra generación que no es la suya. No comen mujer ninguna, salvo que las tengan como esclavas, y de esto tuvimos la certeza en muchas partes donde encontramos tal gente, porque nos ocurrió muchas veces ver los huesos y cabezas de algunos que se habían comido, y que ellos no lo niegan, y además lo afirmaban sus enemigos, que están continuamente atemorizados por ellos.[10]

Vespucci atribuye al canibalismo una suerte de simbolismo que permite al vencedor de una guerra, que ya es inmemorial, vengar a sus antepasados; el perdedor se vuelve propiedad del vencedor quien se lo come o lo casa con alguna hija o, si se trata de una mujer, la convierte en su amante y esclava. "En fin, es cosa bestial; y es cierto que uno de ellos me con-

[8] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 37.
[9] "Carta del 18 de junio de 1500", en Formisano, *op. cit.*, p. 59.
[10] *Ibid.*, p. 57.

fesó haber comido de la carne de más de 200 cuerpos, y esto lo tengo por cierto, y baste", señala Vespucci en la carta a Lorenzo de Pierfrancesco de Medici, de 1502.[11]

Si Colón, cegado por su terquedad, se resiste a creer en la veracidad de la antropofagia de los Caribes, Vespucci, quien asegura haber convivido 27 días con sus noches entre los indios, corrobora con su experiencia de campo que la antropofagia es un hecho y que, además, cumple una función social aunque no acierta a dar una explicación totalmente acabada de esta costumbre:

> Esta es cosa verdaderamente cierta, pues se ha visto al padre comerse a los hijos y a las mujeres, y yo he conocido a un hombre, con el cual he hablado, del que se decía que había comido más de 300 cuerpos humanos, y aún estuve 27 días en una cierta ciudad, donde vi en las casas la carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa colgar el tocino y la carne de cerdo. Digo mucho más: ellos se maravillan porque nosotros no matamos a nuestros enemigos y no usamos su carne en las comidas, la cual dicen ser sabrosísima.[12]

En sus *Quattuor Navigationes*, Vespucci cuenta que durante su tercera navegación, un joven marinero español saltó a tierra para conversar con un grupo de mujeres enviadas por los nativos. Con anterioridad otros dos cristianos habían hecho lo mismo. Al cabo de una semana, quedó claro que habían sido devorados por los indios. Al "mancebo nuestro muy valiente y gentil" le esperaba lo mismo. Horrorizado e indignado por no poder vengar el homicidio, Vespucci relata cómo, después de que produce curiosidad en las mujeres, el joven termina asado a las brasas:

> Pero he aquí que, saliendo del monte una mujer con una grande estaca en la mano, se llegó adonde estaba el mozo y le dio por

[11] "Carta de 1502", en Formisano, *op. cit.*, pp. 78 y 79.
[12] "El Nuevo Mundo", en *ibid.*, p. 94.

> la espalda tan fuerte golpe con la estaca que inmediatamente cayó en tierra muerto. Al instante, las otras mujeres le arrebataron y llevaron al monte arrastrándole por los pies, y los hombres que estaban en el monte se acercaron a la orilla armados de arcos y saetas, y disparándolas contra nosotros atemorizaron a nuestra gente de tal suerte, que ninguno se acordó ni aun de tomar sus armas, porque las barcas tocaban en la arena al tiempo de navegar y no podían huir con presteza. Por lo cual arrojaban contra nosotros muchas saetas, hasta que disparamos contra ellos cuatros tiros de cañón; y aunque a ninguno hirieron, apenas oyeron el estampido todos huyeron precipitadamente al monte donde estaban las mujeres, las cuales destrozaban y descuartizaban a nuestra vista aquel joven que habían asesinado; y enseñándonos los pedazos los asaban en una gran lumbre que habían encendido, y después se los comían.[13]

No se detendrá Amerigo en cuanto a describir su horror por la antropofagia y el modo en que los indios se quejan de quienes la practican. Ellos le contarán que sus enemigos "a cierto tiempo del año venían por mar a su país, entrando en él insidiosamente, ya por traición, ya por fuerza, y que mataban a muchos de los naturales, comiéndoselos después [...]".[14]

Más adelante, relatando sucesos correspondientes a la segunda de sus navegaciones, Vespucci añade al canibalismo, denigrantes prácticas de mutilación:

> En la barquilla que desampararon no hallamos sino cuatro mancebos que no eran de aquella gente, sino apresados en otro país;

[13] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 105. En la relación de su primer viaje, Vespucci ya había calificado de bestiales e inhumanas las prácticas antropofágicas de los indios, precisando de pasada que "Rarísima vez comen otra carne que la humana, y la devoran con tal ferocidad, que sobrepujan a las fieras y bestias; porque todos los enemigos que matan o cogen prisioneros, sean hombres o mujeres, indistintamente los devoran con tal fiereza que no puede verse ni decirse cosa más feroz ni más brutal Yo mismo he presenciado en diversos parajes, y con mucha frecuencia, esta prueba de inhumanidad [...]", en *ibid.*, p. 41.

[14] *Ibid.*, p. 61.

> a todos cuatro acababan de cortarles los miembros genitales, según demostraba lo reciente de las heridas, cosa que nos causó no poca admiración [...] ellos nos indicaron por señas que los habían cautivados y que los traían para comérselos, significándonos al mismo tiempo que esta gente tan fiera y cruel, comedora de carne humana, se llamaban caníbales.[15]

Un explorador florentino

Las tres cartas que Vespucci escribe a su protector y amigo, Lorenzo di Pierfrancesco de Medici, son una clara muestra del espíritu interpretativo optimista que dista mucho de la perspectiva colombina, bastante irreal, tanto en la actitud que asume frente a la epicúrea humanidad que se le presenta —y que sólo le choca cuando de antropofagia se refiere— como frente a la naturaleza.

La naturaleza, al igual que la humanidad americana, presenta al culto florentino tanto bondad como fiereza. Tal y como ocurre en la literatura colombina las formas naturales y humanas se revisten con superlativos y la palabra clave sigue siendo "maravilla" de la cual se derivan aquellos adjetivos y conjugaciones verbales que dan a los escritos el conjunto de fórmulas que aseguran una retórica que no admite dudas.

Sin embargo, mientras el Almirante busca en la experiencia la afirmación unilateral de su tesis, Vespucci tiene una concepción más artística del mundo.

Se recordará aquí que Colón pertenecía a una sociedad en la cual el espíritu del medioevo todavía sobrevolaba la vida de una España en construcción y cuyos aires estaban impregnados de un ascetismo que generaban en el régimen feudal las formas opresivas e intimidatorias que sólo permitían categorías elogiosas o injuriosas pero jamás neutras.

[15] *Ibid.*, p. 79.

El Renacimiento, como producto de la aspiración apasionada e ilimitada de una época que envejecía, buscaba darle la corporeidad que el cosmos había perdido en virtud de la seriedad que demandaba el régimen.

El universo se descentralizaba y la antigua visión de la Ecumene quedaba atrás, al tiempo que Vespucci rescataba, gracias al movimiento renacentista, un pensamiento estético libre de dogmatismos:

> Y avistada la tierra, dimos gracias a Dios, y echamos al agua los botes, y con 16 hombres fuimos a tierra, y la encontramos tan llena de árboles que era cosa maravillosa no sólo su tamaño, sino su verdor, que nunca pierden las hojas y por el olor suave que salía de ellos, que son todos aromáticos, daban tanto deleite al olfato, que nos producía gran placer [...] Y vimos en este mar una cosa maravillosa, que fue que antes de que llegáramos a tierra, a 15 leguas encontramos el agua dulce como de río, y sacábamos de ella y llenábamos todos los barriles vacíos que teníamos [...] Lo que aquí vi fue que vimos infinitísima cosa de pájaros de diversas formas y colores, y tantos papagayos, y de tan diversas suertes, que era maravilla [...] y el canto de los otros pájaros que estaban en los árboles, era cosa tan suave y de tanta melodía que nos ocurrió muchas veces quedarnos parados por su dulzura. Los árboles son de tanta belleza y de tanta suavidad que pensábamos estar en el Paraíso Terrenal [...].[16]

Las "cosas maravillosas de Dios" que Vespucci encuentra a su paso son determinantes para su literatura. Las maravillas retornan una y otra vez a sus relatos y, precisamente por repetitivas, la descripción reitera la admiración:

> Toda aquella tierra está pobladísima de gente y muy llena por todas partes de muchos y diversos animales muy poco semejantes a los nuestros, excepto los leones, osos, ciervos, jabalíes,

[16] "Carta del 18 de junio de 1500", en Formisano, *op. cit.*, pp. 52 y 53.

> cabras y gamos, los cuales se diferencian también algo de los nuestros. No tienen caballos, ni mulas, ni asnos, ni perros, ni ningún ganado menor, como ovejas y otros semejantes, ni tampoco vacadas; pero abundan de otros muchos géneros de animales que no es fácil referir, bien que todos son silvestres y no se sirven de ellos. ¿Para qué me he de cansar más? Es tan extraordinaria la abundancia de aves de diversas figuras, colores y plumas, que causa admiración verlas y contarlo. Porque toda aquella región es muy amena y fructífera, y está llena de selvas y bosques muy grandes, que verdeguean en todo tiempo y nunca pierden la hoja. Tienen también innumerables frutas y enteramente diversas de las nuestras.[17]

Amerigo Vespucci se distingue del Almirante principalmente en la actitud científica que mantiene continuamente, en su firme creencia en la experiencia directa como fundamento de la teoría aunque delimitada por lo "lícito", por lo que escribe a Lorenzo de Medici que: "[…] se abata la audacia de aquellos que del cielo y de la majestad quieren investigar y saber más de lo que es lícito, ya que desde tanto tiempo que el mundo ha comenzado, no se ha descubierto la grandeza de la tierra y lo que en ella se contiene".[18]

Es precisamente en la carta denominada *Mundus Novus* donde se encuentra una de las primeras relaciones geográficas y etnográficas, basada en lo que la antropología llama trabajo de campo. Las observaciones de Amerigo Vespucci obtenidas tras una estancia de 27 días entre los indios antropófagos, corresponden ciertamente al interés por la investigación científica seria y renovada. Interés humanista que coloca al indio como parte fundamental dentro de los esquemas de una tradición erudita que pronto ensancharía horizontes y desarrollaría procesos científicos revolucionarios que superarían definitivamente toda hazaña conquistadora.

[17] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 57.
[18] "El Nuevo Mundo", en *ibid.*, p. 101.

En *Mundus Novus* se relata la tercera navegación a las costas sudamericanas hecha por órdenes del rey de Portugal, y que llevó a los marinos a Tierra Firme hasta los 50° de latitud sur. Dos meses y tres días después de la salida de Cabo Verde, el 17 de agosto de 1503, desembarcaron entre Venezuela y Brasil. De las exploraciones por estas tierras surgen las anotaciones de Vespucci acerca de las estrellas del hemisferio austral así como las relativas a los usos y costumbres de los indígenas. El profundo anhelo por conocer al mundo cabalmente lleva al florentino a plantearse nuevas interrogantes. De ahí su deseo por dejar descripciones de los pobladores del Nuevo Mundo que otorgaran a su vejez y a su nombre el honor que surge del esfuerzo intelectivo.

Este documento es, en realidad, el acta de nacimiento del continente americano, pues asienta la novedad de las tierras descubiertas por Colón. Se trata de una región habitable, una unidad continental, separada y distinta de Asia:

> [...] Nuevo Mundo nos es lícito llamar, porque en tiempo de nuestros mayores de ninguno de aquellos se tuvo conocimiento, y para todos aquellos que lo oyeran ser novísima cosa, ya que esto excede la opinión de nuestros antepasados, puesto que de aquellos la mayor parte dice que más allá de la línea equinoccial y hacia el mediodía no hay continente sino sólo el mar, al cual han llamado Atlántico [...] Pero esta opinión es falsa y totalmente contraria a la verdad, lo he atestiguado con esta mi última navegación, ya que en aquellas partes meridionales yo he descubierto el continente habitado por más multitud de pueblos y animales [que] nuestra Europa, o Asia o bien África [...].[19]

El bautizo del Nuevo Mundo

Recordemos aquí brevemente, no sólo la actitud frente al enigma de las nuevas tierras, sino los pasajes históricos que

[19] *Ibid.*, pp. 89 y 90.

influyeron en lo que configuraría el nuevo continente. Cuando se trata de paralelismos entre Colón y Vespucci: la ironía del bautizo de nuevas tierras que llevaron el nombre del Piloto Mayor,[20] y no el del Almirante.

Según el investigador italiano Luciano Formisano, la traducción latina de la *Carta de Amerigo Vespucci sobre las islas recién halladas en cuatro viajes suyos* fue utilizada, con el título de *Quattuor Americi Navigationes* por el alemán Martin de Waldseemüller como el apéndice de una obra de introducción elemental del saber geográfico y cosmográfico de la época que se publicó en Saint-Dié, en Lorena, el 25 de abril de 1507 con el título de *Cosmographiae Introductio*.[21]

Como lo cuenta Consuelo Varela, Amerigo escribió sus *Quattuor Navigationes* a Renato II, duque de Lorena, quien tenía bajo su amparo un monasterio en el que se confeccionaban mapas y se imprimían muchas obras.[22] A aquella imprenta llegó un clérigo que había estudiado en la Universidad de Friburgo y cuyo oficio era el de dibujante y cartógrafo, además de corrector de pruebas. Se llamaba Martin Waldseemüller, y fue quien confeccionó el mapa del Nuevo Mundo.[23]

[20] Con un sueldo de 50 mil maravedís al año, Amerigo Vespucci fue nombrado Piloto Mayor de la Casa de Contratación de Sevilla el 22 de marzo de 1508, tres años después de naturalizarse español, el 24 de abril de 1505. Véase Fernández de Navarrete, *op. cit*., pp. 134 y 135, en que se reproduce la *Real carta de naturaleza de los reinos de Castilla y de León a favor de Vespucio* que se encuentra en el Archivo de Simancas; así como la *Real cédula señalando a Américo Vespucio el sueldo de 50 000 maravedís como Piloto mayor*, documento que se halla en el Archivo de Indias, en *ibid*., pp. 141 y 142.

[21] La introducción a esta carta-relación es de Waldseemüller.

[22] A Stefan Zweig le parecía un fraude afirmar que Amerigo hubiera escrito al duque de Lorena en vez de a la *Magnificenza* (Medici) y que firmara con el nombre de "Albericus", por lo que sospechaba que la supuesta dedicatoria era un ardid: "[…] toda la gloria y toda la ignominia de Vespucci se levantan sobre el fundamento de aquel libro impreso, sin saberlo él, en un rincón de los Vosgos". Véase Stefan Zweig, *Américo Vespucio*, Barcelona, Juventud, 1983, pp. 67 y 68.

[23] El mapa sólo considera las costas venezolanas. Luego se añadirían otros descubrimientos.

Puesto que Vespucci actualizaba con sus anotaciones el saber geográfico y cosmográfico, en el capítulo final (de 9 que contenía el libro) Waldseemüller propuso llamar al Nuevo Mundo —en realidad, sólo parte de éste— *América*: "Mas ahora que esas partes del mundo han sido extensamente examinadas y otra cuarta parte ha sido descubierta por Americus Vesputius (como se verá por lo que sigue), no veo razón para que no la llamemos *América,* es decir, la tierra de Americus, por Americus su descubridor, hombre de sagaz ingenio, así como Europa y Asia recibieron ya sus nombres de mujeres".[24]

Así, las Indias se transformaron en América, aunque al inicio el nombre se refería sólo a Sudamérica.[25] Las ediciones posteriores de la obra de Waldseemüller, pronto divulgaron la propuesta entre los círculos eruditos. Desde luego, en España, el apelativo no fue aceptado ya que, como decía Bartolomé de Las Casas, Vespucci era un usurpador.[26] De hecho, Waldseemüller decidió en 1513 cambiar el nombre del nuevo continente por el de *Terra Incognita*, para designar todo el hemisferio, y *Terra Nuova* para referirse a Sudamérica.

[24] Véase Consuelo Varela, *Amerigo Vespucci, un nombre para el Nuevo Mundo*, Madrid, Anaya, 1989, cap. V.

[25] *Cola del Dragón*, le habían llamado los chinos a la gran cuarta península de Asia, y que podría ser identificada con Sudamérica. Véase Gustavo Vargas Martínez, "1421: el año en que los chinos descubrieron América", en *Archipiélago*, núm. 44, año 11, abril-junio, 2004, México, pp. 14-20.

[26] Es célebre lo escrito en 1856 por Ralph Waldo Emerson: "Sorprende [...] que la América grande hubiera de llevar el nombre de un ladrón, Amerigo Vespucci, vendedor de encurtidos en Sevilla [...] cuyo más alto rango naval fue el de segundo contramaestre en una expedición que no zarpó nunca pero que logró ingeniarse en este mundo hecho de mentiras para suplantar a Colón y bautizar medio planeta con su nombre nada honorable". Citado por Germán Arciniegas, *América. 500 años de un nombre (Vida y época de Amerigo Vespucci),* Bogotá, Villegas Editores, 2003, introducción. Como dice Arciniegas, es "un poco irracional la reacción feroz que este hecho produjo en gentes que jamás pensaron que al Nuevo Mundo se le llamara Colombia o Columbia para glorificar a Colón […]. Amerigo propuso el nombre que le pareció más adecuado: Nuevo Mundo. Sus admiradores respondieron diciendo que fuera América. ¿Quedaba espacio para la glorificación de Colón? Claro que sí. El océano Atlántico ha debido llamarse mar de Colón. Si así no se ha hecho, esta sí es una injusticia".

Vespucci y el Otro cultural

Durante su segundo viaje, realizado entre el 16 de mayo de 1499 al 8 de septiembre de 1500, Vespucci se convierte en el primer investigador de campo de la antropología americana y en el primer naturalista. Descubre a los pobladores del Nuevo Mundo después de hacer vida común con los caníbales de las costas sudamericanas durante 27 días con sus noches. No se trata pues del tipo de contactos que estableció Colón con pacíficos caciques como Guacanagarí, sino entre guerreros sudamericanos y un astuto florentino. Vespucci observa e interroga, deseoso de conocer el significado de aquellos signos que denotaban la novedad del continente y, más aún, la novedad de un hombre que es cósmico en cuanto que su corporalidad no está aislada ni separada de las raíces del mundo.

Amerigo Vespucci nos ofrece la primerísima relación etnográfica que un europeo haya hecho sobre la realidad americana. Tanto los motivos de su interés como las impresiones que constituyen un preciosísimo legado para la comprensión de una alteridad que desapareció ante el arrollador proceso occidentalizador.

Los caníbales de Vespucci no tienen leyes ni fe, propiedad privada ni rey, no conocen la inmortalidad del alma ni son codiciosos. Habitan hasta 500 o 600 en grandes casas comunes de 220 pasos de largo y 30 de ancho, duermen en hamacas y comen, sentados en el suelo, raíces, hierbas y frutas, mucho pescado y mariscos, pájaros y animales y, por supuesto, carne humana, sin hacer uso de servilletas o manteles. Se horadan los labios y las mejillas para adornarse con huesos y piedrecillas de alabastro verde y blanco, lo cual parece a Vespucci bastante bestial. Son polígamos y prolíficos. Sus mujeres son desvirgadas por el pariente más próximo que tengan (excepto el padre) y después son dadas en matrimonio a otro hombre. Saludables y longevos, algunos tienen hasta cuatro grados de descendientes.[27]

[27] "Carta de 1502", en Formisano, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

Lo que francamente incomoda a Vespucci son las prácticas canibalescas de sus anfitriones. Incluso llega a comprar a unos desdichados destinados a la olla: "[…] y les compramos diez criaturas, tanto varones como mujeres, que estaban destinados para el sacrificio (o para decirlo mejor, para el maleficio). Se los reprendimos mucho: no sé si enmendarán".[28]

En su carta-relación *Mundus Novus* Vespucci también nos lega un importante material etnográfico de primerísima mano:

> […] todos de uno y otro sexo van desnudos, no se cubren ninguna parte del cuerpo, y así como salieron del vientre de su madre, así hasta la muerte van. Tienen cuerpos grandes, membrudos, y tienen los cabellos abundantes y negros. Son ágiles en el andar y en los juegos y de una franca y venusta cara, que ellos mismos destruyen, pues se agujeran las mejillas y los labios y las narices y las orejas […] y cierran estos agujeros con piedras cerúleas, marmóreas, cristalinas y de alabastro, bellísimas y con huesos blanquísimos y otras cosas artificiosamente labradas según su costumbre […] y esta costumbre es sólo de los hombres, pues las mujeres no se agujerean la cara sino sólo las orejas […] Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo […] ni siquiera son idólatras […] Viven según la naturaleza y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos. No son entre ellos comerciantes ni mecenan cosa alguna. Los pueblos pelean entre sí sin arte y sin orden […] Viven 150 años y pocas veces se enferman, y si caen en una mala enfermedad se sanan con ciertas raíces de hierbas.[29]

En *Quattuor Navigationes* se añaden algunas descripciones como las que siguen:

> No tienen más vello ni pelos en el cuerpo que los de la cabeza; éstos los tienen largos y negros, en especial las mujeres, a quienes sienta muy bien la larga y atezada cabellera. No son muy

[28] *Ibid*., p. 78.
[29] "El Nuevo Mundo", en *ibid*., pp. 93-95.

> hermosos los semblantes, porque tienen las caras chatas o aplastadas semejantes a las de los tártaros: ni en las cejas ni en los párpados ni en ninguna parte del cuerpo (a excepción de la cabeza) se dejan crecer pelo ninguno, porque el tenerlos lo reputan por cosa de bestias. Tanto los hombres como las mujeres son en extremo ligeros y veloces para andar y correr, en lo cual nos llevan a los cristianos grande ventaja, pues, como muchas veces lo experimentamos, las mismas mujeres reputan por nada correr una o dos leguas. Nadan maravillosamente, más de lo que es creíble, y las mujeres mucho mejor que los hombres, como lo presenciamos frecuentemente, viéndolas, sin apoyo ni ayuda alguna, nadar por espacio de dos leguas en la mar. Sus armas son arcos y saetas que saben fabricar con mucha habilidad. Carecen enteramente de fierro y otros metales; pero en lugar de fierro arman sus saetas con dientes de bestias y de peces, y para darles más fortaleza las suelen endurecer al fuego. Son muy certeros, tanto, que hieren con sus saetas todo lo que quieren, y en algunos parajes las mujeres son también flecheras diestrísimas. Tienen además otras armas, como son lanzas, chuzos y clavas o mazas con cabezas maravillosamente labradas.[30]

Colón, al estar alejado del hombre americano, se condenó a ser el encubridor de América: rechazó el aproximarse a lo próximo al colocar sus tesis al centro del espacio y organizar al mundo a partir de ese centro. Vespucci, en cambio, quiso comprender una realidad para proponer al mundo una interpretación humanista, científica, estética, de la realidad del Nuevo Mundo. Incluso podemos afirmar que Vespucci confiere a las Indias Occidentales el carácter de novedad desde el momento en que capta lo que estaba encubierto, lo concibe y lo interpreta, es decir, logra abarcar lo real.

Ciertamente las descripciones de Vespucci no son lo más acabado de la etnografía ni mucho menos sus pocas interpretaciones, sin embargo vale la pena recalcar algunas de sus anotaciones para vislumbrar el desenlace de los proble-

[30] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 29.

mas que el estudio del Otro le planteaba y que sólo encontrarían respuesta con el desarrollo de la teoría antropológica. En su obra *La naturaleza de las Indias nuevas* el investigador italiano Antonello Gerbi describe la razón del impulso humanista que conduce a Vespucci a considerar al indígena, más que a la naturaleza, como la característica más notable del Nuevo Mundo:

> El hombre, por primitivo que fuese, era el tema de estudio más digno e interesante para el discípulo de los humanistas […]. Los indígenas que poblando en gran número esa tierra, no pueden considerarse como curiosos isleños, algo así como fenómenos accidentales, sino que deben ser vistos y estudiados como una variedad esencial de la especie humana, a despecho de la mayoría de los filósofos que niegan su existencia. Su misma muchedumbre aumenta su dignidad científica.[31]

¿Existe un pseudo-Vespucci?

> Ciertamente, no vacilaba en agregar la pimienta de detalles escandalosos y obscenos —como el de los salvajes que, cuando defecan, "fanno ogni cosa per non esser veduti", mientras que orinan sin ningún recato, incluso "stando parlando con noi", sin avergonzarse en absoluto— con tal de hacer más cargada y picante la lectura de su librillo […] En definitiva, su trabajo se parece más a los relatos populacheros de aventuras que a una deliberada y calculada falsificación científica.[32]

Recordemos el pasaje al que hace alusión Gerbi:

> Son muy limpios y aseados en sus personas, por la mucha frecuencia con que se lavan. Y cuando les acontece algún menester mayor (con perdón sea dicho) ponen toda la diligencia posible para no ser vistos de nadie; pero todo lo que en esto son de

[31] Gerbi, *op. cit.,* p. 55.
[32] *Ibid.*, p. 61.

> honestos, tanto se manifiestan asquerosos y desvergonzados, así hombres como mujeres, en el menester menos; porque no pocas veces sucedió que lo hiciesen a nuestra presencia y estando en conversación con nosotros sin rubor alguno. (*Quattuor Navigationes*).[33]

Cuando escuchamos lo que nos dice Gerbi no podemos dejar de pensar en el etnólogo francés Pierre Clastres quien en sus *Investigaciones en Antropología Política* estudia al ser social "primitivo" caracterizado por el tupi-guaraní, y su lógica propia. En esta obra no sólo encontramos interesantes elementos que darían a un Vespucci resucitado las bases para una antropología cabal, sino también un compañero de las más insólitas y chuscas aventuras:

> Nosotros marchamos hacia el Orinoco. Nos detuvimos un instante para hacer aguas. Los indios siempre encuentran nuestra manera de mear muy interesante. Ellos se agachan porque es grosero que se oiga el chapoteo del chorro contra el suelo. Uno de ellos me observaba con atención "Meas como un viejo (?); es todo amarillo.[34]

Límites de la antropología de Vespucci

Ni misionero ni comerciante, Vespucci interroga. No sabe aún que algunas observaciones suyas encontrarían respuesta con el paso de los siglos, pero seguramente contribuyó a los pilares tanto de la ética del humanista como la del administrador de las colonias.

Ciertamente lo que más impactó a Vespucci fueron las costumbres antropofágicas de sus anfitriones y, en menor grado, seguramente, la sexualidad de los caníbales y su actitud frente a los sucesos de la vida como el alumbramiento y la

[33] Fernández de Navarrete, *op. cit.*, p. 33. Se trata de la primera navegación.

[34] Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981, p. 32.

muerte, para los cuales, según las observaciones de Vespucci, no manifestaban sentimientos extremos (alegría o dolor). Comer carne humana, no llorar a los muertos, abandonar a enfermos terminales en hamacas atadas a dos árboles, el infanticidio, la sexualidad femenina, las supuestas prácticas incestuosas, constituyen a los ojos del florentino, actos sumamente bestiales.

Vespucci entiende que la sociedad pertenece al orden de la cultura, no de la naturaleza, y que se desarrolla en el universo de la regla y no de las necesidades. Comprende que se encuentra en una sociedad de la abundancia pero no encuentra la explicación a la ausencia de la acumulación, finalmente no entiende que la lógica de los indígenas plantea la reducción constante de la extensión de sus dominios. Si existen intercambios es para tener maridos, cuñados o yernos. Si existe la guerra, a la cual considera totalmente irracional por ser más de carácter religioso y social que económico, es porque la guerra articula a la sociedad primitiva al permitirle afirmar su autonomía.

Los caníbales de Vespucci, sin idolatrías y sin ley, poseen una lógica que esconde la verdadera dimensión político-religiosa en la cual se hallan insertos. El pensamiento primitivo, lejos de vivir en la anarquía, concibe el ejercicio del poder como colectivo: el jefe se ve impedido a concretar un eventual deseo del poder, por lo cual la individualización del poder se supedita a la colectividad.

La sociedad occidental expansionista se refleja en Vespucci a la hora de intentar entablar un diálogo con el Otro. Y el fracaso del diálogo no es cuestión de malos entendidos o mala fe por parte de Vespucci. Se trata del carácter profundamente etnocéntrico (y hablamos de un etnocentrismo sumamente violento) de la sociedad occidental que, para contrarrestar el natural etnocentrismo de los indígenas americanos, sólo encuentra en las diferencias el pretexto para el etnocidio que, dicho sea de paso, "[…] no es visto como una empresa

destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental".[35]

Fascinación por la supuesta edad áurea en que viven los americanos u horror por sus "bestiales" costumbres, deben ser vistos como el ejemplo de lo que el Otro provoca cuando la organización de las sociedades periféricas se realiza según los preceptos del Centro.

Los condenados de la tierra terminan siendo tales después de la manipulación perpetrada por las sociedades estatales. La Europa del siglo XVI se piensa a sí misma como el centro del universo, es decir, como la única realidad posible. Desde esta perspectiva, el Otro, en este caso América, queda fuera de las fronteras de la realidad. En la periferia, los privilegios no existen: el Centro se dedica a conquistar y a vencer.

Vespucci es, sin lugar a dudas, un humanista, en el pleno sentido que se le ha dado a este vocablo. Sin embargo, no podemos olvidar que el sentido que le da a sus observaciones etnográficas responde a la ideología que le corresponde como miembro de un sistema histórico determinado. El fenómeno frente al cual Vespucci se interroga y que a su vez interroga, adquiere el sentido que surge de las interrogantes de Vespucci. América es, todavía, un ente: una cosa abstracta, aunque real, incorporada al mundo occidental como una mediación o posibilidad. Posibilidad de ser Nueva España, Nueva Inglaterra, Nueva Francia, América es encubierta y condenada al sentido mundano como un remedo de Europa, como una entidad cuyo sentido es dispensado por la jerarquía de valores de la Europa del siglo XVI.

La tarea que cumple Vespucci, como sabio, como cronista, como humanista, como investigador apasionado de una realidad ajena, es la de mostrar las diferencias. Más adelante, el conquistador, el administrador, el encomendero, se encarga de

[35] *Ibid.*, p. 58.

conquistar, vencer y eliminar estas diferencias que ponen en peligro la homogeneidad del Imperio de la Singularidad.

Puesto que Vespucci nutre su discurso con una lógica derivada de un pensamiento que se encuentra en la base de una sociedad profundamente dividida, su actitud frente al Otro, frente al hombre americano, no se concreta. A las interrogantes que se plantea responde, ora con erudición, ora con abismales lagunas. Aquellos caníbales, los que le niegan al vencido una última morada en la tierra, una tumba, encuentran en Vespucci un humanista que, ante la contundente novedad de lo descubierto, se encuentra consternado.

Solamente si hubiese abandonado su sistema y su jerarquía de valores, si hubiese consentido a escuchar y mirar al Otro y atender a su alteridad, Amerigo Vespucci habría podido encontrar en su interpretación lo que el Almirante encubrió desde el 12 de octubre de 1492: la realidad americana.

A pesar de todo, el espíritu del humanista-mercader no pudo trascender los límites ni de su espacio ni de su tiempo: a su regreso a Europa, traería, en cuatro ocasiones, un bagaje cultural impresionante y algunas decenas de indios que, vendidos como esclavos, le traerían muy buenas ganancias económicas.

Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés

De hidalgo madrileño a cronista de Indias

Las tesis sobre el ser americano en particular y sobre América en general, carecerían de nexos lógicos si no se consideraran tanto la historia que comenzó con el desembarco del Almirante en la isla de San Salvador, como los argumentos teológico-antropológicos que conquistadores y cronistas defendieron con sus respectivas armas y que generarían una imagen que más allá del salvaje en su doble caracterización, impondrían la falsa teoría de la inferioridad de la naturaleza y de la huma-

nidad americanas, condenando al continente a un proceso de cosificación permanente.

Más que Amerigo Vespucci, es Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés quien caracteriza el pensamiento del conquistador cuya carrera sólo encuentra límites en el humanismo de su espíritu, aunque estos límites sean bastante nebulosos.

El hidalgo madrileño que sería nombrado Cronista General de las Indias en 1532, se encontraría ante el hombre americano cumpliendo el papel de erudito como el de conquistador y administrador colonial.

Miembro de una antigua familia asturiana, Oviedo nace en Madrid un día del mes de agosto de 1478, en vísperas de que Isabel asuma el trono de Castilla y se desaten los sucesivos acontecimientos que marcarían el auge de España. Algunos han querido ver un posible origen judío, motivo por el cual Oviedo nunca proporcionó datos relativos a sus antepasados.[36]

A los seis años y siendo mozo de cámara del infante don Juan, Oviedo conoce en la corte a Colón así como a sus hijos, Diego y Fernando. Tras la muerte del príncipe Juan, con 19 años, se traslada a Italia donde obtiene una formación intelectual renacentista que siempre influiría en su trabajo historiográfico. Trabaja al servicio de algunos nobles y en 1500 es aceptado en la corte de don Fadrique, rey de Nápoles. Cuando éste pierde su trono, Oviedo se ve forzado a volver a España, en 1502, y se instala en Madrid. Ahí consigue trabajo como secretario y escribano en el consejo de la Santa Inquisición, hasta 1507.[37]

[36] Luigi Giuliani, "Introducción", en Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias (selección)*, Madrid, Bruño, 1991, p. 20.

[37] *Ibid.,* p. 21.

Crónicas americanas

Con el título de "Veedor de las fundiciones de oro de la Tierra Firme", Oviedo pasa a tierras americanas en tiempos en que Núñez de Balboa descubría (supuestamente, según España) el océano Pacífico.

Oviedo partió de Sanlúcar el 11 de abril de 1514 después de alistarse en la expedición capitaneada por Pedro Arias Dávila (Pedrarias, también apodado "El Gran Justador") y llegó a Indias el 3 de junio. Era una expedición de 2 mil españoles y 22 naves, entre los cuales se encontraban Francisco de Montejo, Bernal Díaz del Castillo, Hernando de Soto y el bachiller Martín Fernández de Enciso (compañero de Alonso de Ojeda) quien habría de imprimir en 1518, en Sevilla, el primer libro sobre América en español: *Suma Geographica*.

Dos cosas molestaban a Oviedo en esa época: la hipocresía de Pedrarias y su mal trato a los habitantes de las Indias, así como el Requerimiento,[38] documento que se leyó por primera vez el 12 de julio de 1514, en Santa Marta.

En cuanto a su primer malestar, Oviedo logró que se castigara al hipócrita Pedrarias quien fue sustituido por Lope de Sosa, en 1519, cuando los habitantes del Darién veían reducido el diezmo que pagaban sobre el producto de las minas al quinto, y la exención del almojarifazgo,[39] por un periodo de cuatro años. La victoria de Oviedo sobre Pedrarias fue tremenda, toda vez que se trataba de un personaje sumamente cruel. Un claro ejemplo del proceso homogeneizador de la Conquista había sido la ofensiva de Pedrarias Dávila, en razón de las necesidades de la Conquista y de la respuesta que suministra el Otro devorado:

[38] El Requerimiento, documento elaborado por Palacios Rubios, suponía una información jurídica que reafirmara, al ser leído a los indios, la soberanía del Emperador sobre las tierras descubiertas y la posterior conquista material y prédica de la fe.

[39] Derechos que se pagaban por la entrada y salida de mercancías.

1. Castigo a los rebeldes dirigentes con finalidad preventiva (quemados, entregados como alimento a los perros, descuartizados, encerrados en sacos con serpientes [...]).
2. Represión a las poblaciones que transgredan órdenes y preceptos.
3. Deportación de poblaciones, traslado de caciques (con tatuajes en pleno rostro).
4. Tributos en especie, esclavitud y trabajos forzados.
5. Venta de indios a las Antillas.
6. Sumisión ideológica bajo pena de muerte.[40]

Oviedo también logró los cargos de escribano general de la provincia, receptor de penas de cámara y regidor perpetuo de Santa María la Antigua. Finalmente obtuvo mandato real que obligaba a los gobernadores y adelantados de Indias a informarle verazmente sobre aquellos hechos que Oviedo considerara pertinentes para la realización del trabajo que llevaba a cabo: una historia general de las Indias.

En cuanto al segundo malestar se refiere, el Requerimiento, Oviedo no logró nada. La incomprensibilidad del documento elaborado por el doctor Juan López de Palacios Rubios parecía a Oviedo totalmente nefasta. No era posible leer un documento en español a hombres que no lo entendían:

> La crítica de Oviedo, contrapunteada por las risotadas del doctor Palacios Rubios (¡un indófilo!), expresa, pues, el choque del realista sentido común con la fórmula legalista y diplomática, de la ruda simplecitas americana con el complicado racionalismo europeo; la reducción al absurdo, la precipitación química en la probeta natural de las Indias, de ideologías, mitos y convenciones del Viejo Mundo. Si Palacios Rubios, lejos de escandalizarse, se divirtió con el relato de Oviedo, eso quiere decir que él también reconocía en el "requerimiento" el simple y cínico homenaje

[40] Giulio Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José de Costa Rica, DEI, 1988, p. 32.

verbal que todos, al iniciar una guerra, se sienten en la obligación de rendir a los beneficios de la Paz.[41]

El único triunfo de Oviedo sobre Pedrarias, su destitución, se esfumó bien pronto. Oviedo llegó a las Indias acompañado de su segunda esposa, sus dos hijos y ocho criados, cuando se enteró de la muerte del futuro gobernador y los infortunios que se desatarían sobre él:

> [...] e llegado al puerto de Sanct Johan, en la noche veinte e cuatro del año del mill e quinientos e veinte, hallé allí otra nao, de la cual supe la muerte de Sosa, que yo sentí en el ánima; porque luego hallé e tuve por más preso que si me viera en tierra de moros, porque en la verdad, yo había procurado y hecho lo que en mí fue para que Pedrarias fuese removido. (*Historia*, lib. XXIX, cap. XIV, t. VII).

Antes de llegar a Santa María la Antigua perdió a uno de sus hijos y más tarde a su segunda mujer. Fue apuñalado en la mandíbula y estuvo a punto de morir de un ballestazo que pensó dirigirle aquel sicario que le sacó parte de la mandíbula. Salió huyendo hacia Santo Domingo el 3 de julio de 1523 donde fue recibido por su amigo Diego Colón y donde se casó por tercera vez.

De vuelta a España, el Consejo de Indias le ofreció la gobernación de Santa Marta, pero Oviedo prefirió la de Cartagena. Renunció a ésta cuando los indios saquearon la isla de Codego,[42] y tras las consecuentes represalias del deán de Tierra Firme, Rodrigo de Bastidas.[43]

En 1532 es nombrado cronista general y su primogénito le sustituye en el cargo de veedor. El buen concepto que se

[41] Gerbi, *op. cit.,* p. 405.

[42] Durante este asalto murió Juan de la Cosa, ex propietario de la Santa María, la nao del primer viaje a América. Fue compañero de viaje de Vespucci.

[43] Futuro yerno de Oviedo. Opinaba ante el Consejo de Indias que los indios "todos son bestiales e incapaces y así viven y mueren bestialmente".

tenía de Oviedo en la corte y en el Consejo de Indias (ante el cual había presentado años antes su famoso *Memorial contra Pedrarias*), le facilitó el retiro que ya ansiaba.

Volvió a Santo Domingo hacia finales de 1532 donde se le nombraría alcaide de la fortaleza de la ciudad, nombramiento confirmado por Carlos V en una cédula real del 25 de octubre de ese mismo año. Aprovechó su cuarto viaje a España, en 1534, para tramitar la publicación de la primera parte de su obra *Historia general y natural de las Indias*, que se publicaría a fines de septiembre de 1535.[44]

Uno de los más acérrimos enemigos de Oviedo era sin duda alguna fray Bartolomé de Las Casas. Ambos se habían conocido en Barcelona en 1519 pero sus opiniones diferían bastante en cuanto a los indios se refería. Las Casas le reprochaba a Oviedo no saber latín (condición principal para merecer el título de "humanista") y pensaba que poco o ningún bien se derivaba del trabajo de Oviedo en las Indias y mucho menos a favor de los indios quienes, al parecer del Cronista, no eran tan mansos y virtuosos como los describía el fraile dominico. Dado que el jurista Juan Ginés de Sepúlveda fundaba su proposición de esclavizar a los indios en los conceptos de Oviedo sobre los americanos, el Obispo de Chiapas dedicó mucho tiempo a luchar contra Oviedo.

Mientras Las Casas veía en España un vehículo para la transmisión de una cultura y de una religión pero sin considerar a las del Nuevo Mundo como bestiales, Oviedo pregonaba el cesarismo y la hispanidad que poco diferían del aristotelismo de Sepúlveda.[45] A caballo entre el medioevo y el renacimiento,

[44] Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano,* 14 vols., pról. de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Asunción, Guaranía, 1945. En adelante esta obra se citará entre paréntesis, sólo como *Historia*, con sus demás datos.

[45] Hay que recordar que, finalmente, Oviedo es la voz de los privilegiados de España, mientras que Las Casas representa la opinión popular, aunque enmarcada en límites ideológicos claramente establecidos.

Oviedo pasaba de la crítica enérgica a la inhumanidad de los conquistadores a fundamentar la conquista en las tradiciones del Viejo Mundo de las cuales era un apasionado representante.

En su calidad de historiador oficial, Oviedo pudo dedicarse a escribir primero el *Sumario de la Natural Historia de Indias* (1525) por mandato de Carlos V, y la *Historia General de las Indias y de la Tierra Firme del Mar Océano* (1535).

El *Sumario* fue publicado en 1526, en Toledo, por órdenes del Emperador quien estaba vivamente interesado en América, sobre todo a raíz de la llegada de los tesoros que Cortés enviaba desde México.

El *Sumario* no es un resumen de la *Historia*, sino de una serie de recuerdos sobre el Nuevo Mundo que Oviedo escribe, sin apuntes, en Toledo; su estilo es más bien periodístico y rápido pues fue escrito, como se comprende, de memoria.

La *Historia* es un trabajo más circunspecto, cuyo estilo enciclopédico explota ampliamente el material de documentos y relaciones que hacen de esta obra de 50 libros, uno de los estudios más importantes del siglo XVI sobre América.

La primera parte fue impresa en Sevilla en 1535 bajo el cuidado de fray García de Loaysa. Bartolomé de Las Casas hizo todo cuanto pudo para estorbar en el Consejo de Indias la aprobación de la *Historia*, cuya reimpresión ya ansiaba Oviedo en 1548:

> Pero en la brevedad de mi vida diré lo que fuere Dios servido que por mí se continúen estas materias; donde con mis canas, pasando ya de los sesenta e nueve años que ha que vivo, ningún día se me pasa fuera desta ocupación, trabajando todo lo que en mí es y escribiendo de mi mano, con deseo que antes del último día de los que me quedan pueda yo ver corregido y en limpio impreso lo que en todas tres partes de aquesta "General historia de Indias" yo tengo anotado. (*Historia*, lib. VI, proemio, t. I).

La segunda parte de la obra fue escrita entre 1541 y 1548, mientras que la tercera lleva fecha de 1549 en las cuales "se

procede lo que en mi tiempo está descubierto e visto por los capitanes y ejércitos de Sus Majestades en la Tierra Firme e mares della".

Su obra quedaba, pues, siempre abierta a nuevos sucesos pero la muerte sorprendió a Oviedo en el verano de 1557,[46] cuando apenas se imprimía el vigésimo libro de su obra. En efecto, Oviedo no escribió en latín sino en romance castellano pues según él, su obra estaba dirigida a sus compatriotas. Al respecto dice José Miranda en su introducción de 1950 al *Sumario*:

> La corriente realista no tiene las ínfulas que la anterior (la humanista). Considerándose hija de las circunstancias se escuda en la necesidad de informar en la lengua común y en el léxico ordinario; se reconoce, por lo tanto, su carácter vulgar o popular. Es, sin embargo, la modalidad historiográfica propia de la época [...] aunque no carezca de antecedentes, tiene sus manantiales en el suelo de su tiempo, excava su propio cauce y emplea su propio idioma.[47]

Son varios los motivos que tiene Oviedo para escribir la *Historia*: de la necesidad de exaltar una España imperial hasta el deseo de alabar a Dios por medio del conocimiento de las cosas creadas. Tampoco hay que dejar de lado el hecho de que existiese un mandato real para que escribiera y el propio anhelo de producir una obra que reflejase la atracción que indiscutiblemente siente por las Indias del Mar Océano y por la posibilidad de encontrar un suave deleite en el exotismo de América. Sin embargo, el elevado concepto que tiene de la historia es, en última instancia, el principal móvil:

[46] Fernández de Navarrete y J. A. de los Ríos afirman que Oviedo falleció el 26 de junio de 1557. Antonello Gerbi y Antonio Monte de Tejada aseguran que murió en Santo Domingo. Consta en el libro antiguo de la Real Contaduría de Santo Domingo que Oviedo falleció y fue enterrado en dicha capital.

[47] José Miranda, "Introducción", en Gonzalo Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de Indias,* México, FCE, 1950, p. 54.

> A lo menos diré lo que en mi tiempo viniere a mi noticia; e quien me subcediere en estos tractados acresciente lo que le ocurriere en este y en todos ellos. Porque nuestra madre no se queje de todos (a lo menos de aquellos que lo pudieren hacer e supieren continuándolo, satisfacerla), e digo madre, porque Marco Tulio Cicerón madre de la vida nuestra llama a la historia. (*Historia*, libro XLIV, proemio, t. XI).

A pesar de haber residido en los más esplendorosos focos de la cultura renacentista, Oviedo lleva en su pensamiento las reliquias medievales que frecuentemente le impiden encarar los problemas derivados de la Conquista. Historiógrafo realista, el Cronista general de Indias a menudo esconde las perturbaciones de su conciencia bajo un fácil moralismo. Sabe que su sistema ético y mental no puede responder ya al mundo que se le presenta: indios y españoles, poder político, misión apostólica e intereses económicos. El "dios de las tijeras", que gustaba de recortar figuritas de papel con una asombrosa facilidad, también recortó la realidad americana.[48] Algunos de sus comentarios sobre el hombre americano son en realidad profundamente violentos, en especial los que se refieren al sistema axiológico americano:

> Pero esta gente destos indios de sí misma es para poco, e por poca cosa se mueren o se ausentan e van al monte; porque su principal intento (e de lo que ellos siempre han hecho antes que los cristianos acá pasasen), era comer, e beber, e folgar, e lujuriar, e idolatrar, e ejercer otras muchas suciedades bestiales, de las cuales e de sus ritos e ceremonias se dirá en su lugar adelante. (*Historia*, libro IV, cap. II, t. I).

Frente a la sociedad indígena Oviedo asume posiciones contradictorias: por una parte percibe varios aspectos de la

[48] Juan José Cobo Borda, "El Sumario de Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 429, Madrid, marzo, 1986, pp. 63-66.

vida social que Vespucci no percibió, pero, por otro lado, sus juicios de valor conforman una axiología que presume que todo lo occidental es lo correcto mientras que lo americano sólo puede oscilar entre "cosas de maravilla" y "cosas demoníacas".

Para Oviedo la relatividad de los valores culturales no existe, porque la ideología que prevalece en su jerarquía de valores le señala que lo occidental es lo absoluto. Sin embargo, la labor etnográfica de Oviedo ciertamente no es desdeñable. Sus observaciones nos brindan incluso elementos ausentes en las monografías vespucianas, pero a pesar de haber percibido la universalidad de la prohibición del incesto, el sistema de parentesco y la función social de la guerra, no por ello deja de considerar al canibalismo como "cosa del diablo". He aquí algunas de sus observaciones:

> Tienen mujeres propias y ninguno de ellos toma por mujer a su hija propia ni hermana, ni se echa con su madre [...]. (*Sumario*, cap. III).
>
> Cuanto a lo que toca a sus casamientos, es de la manera que se dijo que se casan en las islas, porque en Tierra Firme tampoco se casan con sus hijas ni hermanas ni con su madre [...]. (*Sumario,* cap. IX).

Satanizando las "trastornadas" costumbres de los hombres americanos, Oviedo renuncia a observar con ojos científicos la realidad de las Indias, sin dejar por un momento que el Otro se revele a él:

> [...] y éstos que son flecheros viven desde el dicho golfo de Urabá o punta que llaman de Caribana, a la parte del levante, y es también costa alta, y comen carne humana, y son abominables, sodomitas y crueles, y tiran sus flechas emponzoñadas de tal yerba, que por maravilla escapa hombre de los que hieren, antes mueren rabiando, comiéndose a pedazos y mordiendo la tierra. (*Sumario,* cap. IX).

Resulta bastante contradictoria la actitud asumida por el Cronista a la hora de describir al hombre americano y cuando describe la naturaleza. En este caso la dicotomía no está formada por los calificativos extremos de caníbal/buen salvaje, sino por la visión incompleta de la realidad americana.

El método que sigue Oviedo para describir la naturaleza sobrecogedora de América es, al parecer de Antonello Gerbi, una serie de "aproximaciones sucesivas" en las cuales la realidad es percibida de manera burda y donde la característica principal de las criaturas del Nuevo Mundo es la de ser diferentes; aún así, la fuerte impresión que marca en su espíritu la naturaleza americana, parece hacerle olvidar las peculiaridades de los hombres americanos que tan malignos considera: "[Este método] no sólo era el único posible para representarle a las mentes europeas la flora y fauna de tan nuevas regiones, sino que anticipa, como queda dicho, en forma empírica y burda, los métodos más modernos y rigurosos de clasificación por afinidades genéricas y diferencias específicas".[49]

Oviedo brinda al mundo occidental el pretexto para apoderarse de una rica y exuberante naturaleza: los indios americanos son descritos por el Cronista (lo mismo que hicieron Torres, Ortiz, Solórzano, etc.) como viciosos, viles y cobardes que seguramente no merecen una naturaleza que proporcionaría grandes ventajas al desarrollo de una España en expansión imperialista:

> ¿Cuál ingenio mortal sabrá comprender tanta diversidad de lenguas, de hábitos, de costumbres en los hombres destas Indias?, ¿Tanta variedad de animales, así domésticos como salvajes y fieros?, ¿Tanta multitud inenarrable de árboles copiosos, de diversos géneros de fructas, y otros estériles, así de aquellos que los indios cultivan, como de los que la natura de su propio oficio produce, sin ayuda de manos mortales? [...] ¿Tantas montañas altísimas y fértiles, e otras tan diferenciadas e bravas? ¿Cuántas

[49] Gerbi, *op. cit.,* p. 338.

> vegas y campiñas, dispuestas para la agricultura, y con muy apropiadas riveras […]? ¡Cuántos y cuán poderosos ríos navegables! ¡Cuántos e cuán grandes lagos! [...] ¡Cuántos mineros de oro e plata, e cobre! (*Historia*, lib. I, proemio, t. I).

Las imágenes contradictorias del buen salvaje y del caníbal se encuentran ausentes en la obra de Oviedo quien sólo conoce al salvaje, a secas. Es finalmente la paradoja colonial: la afirmación de la naturaleza ubérrima y la negación del hombre americano que, en definitiva, no merece trato digno. A pesar de censurar el engorroso e injusto trámite del requerimiento y criticar la mala calidad del clero y la feroz rapiña de los conquistadores y sus secuaces, Oviedo no deja por ello de justificar la conquista. Como representante de los modelos morales y éticos del Viejo Mundo, Oviedo es totalmente incapaz de comprender el mundo de los indígenas, de ahí que constantemente mida al indígena con los parámetros de la cultura europea: "Porque esta generación de los indios es muy mentirosa e de muy poca constancia, como son los muchachos de seis a siete años, e aún no tan constantes". (*Historia*, lib. VI, cap. I, t. I).

Reacción violenta de los defensores de los indios, liderados por el Obispo de Chiapas, provocarían sus argumentos, base de un régimen profundamente etnocida: "los indios que no son castigados, jamás reconoscen superior, ni sirven como son obligados ni a derecho, porque como son falsos e dicen muchas mentiras, e tienen tan anchas sus sectas e sucios e crudos ritos, cualquiera buena regla de vivir les paresce estrecha, e los angustia e congoja sus vidas" (*Historia*, lib. XLVII, cap. V, t. XII).

Oviedo solamente conoció a los indios lucayos y a los pobladores de algunas regiones de la América Central a quienes con frecuencia asociaba con los habitantes del extremo Oriente "tan al propio que paresce que los indios a los tártaros lo enseñaron, o que de Tartaria vinieron a la Tierra Firme los tequinas o maestros de sus vicios" (*Historia*, lib. XXIX).

También le ocurre comparar a los americanos con los árabes pues ambos grupos son nómadas y acostumbran tatuarse "por gala". Observa similitudes entre los súbditos del Inca que usaban "unos bonetes de lana a manera de turcos" y éstos últimos y entre los sucios indios y los negros de Guinea.

Tales aseveraciones podrían conducir a considerar erróneamente que Oviedo tiene la firme convicción de la universalidad de ciertos valores o similitud de las costumbres. Sin embargo, no es así. Incluso Antonello Gerbi afirma que "ningún historiador occidental, exceptuando a Tácito, había clavado la mirada en el Otro como lo hizo Oviedo". Consideramos como válida esta afirmación al recordar también la tragedia espiritual de un estudioso cuyo trabajo quedó siempre constreñido a los límites de su propio sistema.

Oviedo sólo compara entre sí a los hombres conquistados. Solamente critica lo que es permisible criticar. Sólo se compromete con lo que no es peligroso y su compromiso es siempre relativo. Si le molestan sobremanera las terribles acciones de los españoles y otros hombres europeos, no por ello deja de dirigir feroces sarcasmos a los indios americanos ni irónicas comparaciones.

El Cronista General de Indias mostró a menudo que comprendía cabalmente el real sentido de la problemática que planteaba la empresa colonial, pero no concedió al hombre americano la dignidad que sólo por su humanidad merece.

De las Hespérides y de cosas peores

La vileza y atrocidad de los conquistadores y sus acólitos francamente escandalizan a Oviedo, aun más porque defraudan al Emperador y siguen un comportamiento anárquico; pero el desconcierto que siente por la manera en que se lleva a cabo la conquista pronto se encuentra frenado por el rabioso desprecio que manifiesta al hombre americano.

Las tesis de Fernández de Oviedo oscilan entre la fantasía y la tomadura de pelo. Queriendo satisfacer a Carlos V, Oviedo afirma que los indios habían estado bajo la autoridad de la monarquía visigoda en España, por lo cual la hazaña de la conquista de América quedaba legitimada. El Emperador ordenó a Oviedo el 25 de octubre de 1533 que le enviara la prueba de sus afirmaciones, pero Oviedo sólo se contentó con desarrollar, en el capítulo III del libro II de la *Historia* su descabellada idea de que las Indias Occidentales no podían ser más que las islas Hespérides que tomaron su nombre del duodécimo rey de España, llamado Hespero.[50] Esta tesis será utilizada por fray Servando Teresa de Mier en el siglo XVIII, precisamente al revés: por haber sido cristianizados los americanos por Santo Tomás, no por los españoles, la conquista no es justificable.

La reputación de Oviedo se fue por los suelos cuando intentó demostrar otras dos tesis, también buscadas en la remota historia: los indios fueron cristianizados varios siglos antes de la llegada de los españoles pero demostraron ser incapaces de convertirse al cristianismo porque eran caníbales, cabezas de piedra, sodomitas e idólatras de alma perversa.

Oviedo creyó firmemente en la validez de sus afirmaciones por el solo hecho de fundamentarse en la experiencia misma, pero la interpretación de sus experiencias está atrapada en las contingencias de su propio sistema. Como señala Arrom, "su libro de caballerías [*Claribalte*],[51] los episodios que intercaló en su *Historia* y los relatos de naufragios con que la concluyó

[50] Juan Ginés de Sepúlveda se manifestaría implícitamente a favor de esta idea cuando en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (México, FCE, 1986) que resulta justa una guerra que tiene por finalidad recuperar territorios antes dominados por un príncipe cristiano.

[51] *Libro del muy esforzado e invencible Caballero de la Fortuna, propiamente llamado Claribalte, que según su verdadera interpretación quiere decir felix o bienaventurado* (Valencia, 1519). Véase José Juan Arrom, *Imaginación del Nuevo Mundo,* México, Siglo XXI, 1991, p. 64.

evidencian su persistente designio de alcanzar un lugar perdurable en la narrativa hispánica".[52]

Oviedo cree que tiene derecho a hablar de lo que él no sólo ha visto, sino que además ha realizado:

> Yo estoy maravillado de cómo algunas personas se han puesto a escribir las cosas de acá dende Europa (cuyos nombres es mejor que se callen que no se digan), pues hablan a tiento en lo que no ven ni pueden entender sin su presencia, e informados de quien no conoscen, pues que aún estando en esta tierra conviene en lo que hombre no ve (aunque cerca de aquí acaezca, o haya lo que dice) conoscer al que habla en otras provincias, e saber qué persona es, porque sus palabras se acepten o tomen por burlas o veras. (*Historia*, lib. XXXIV, proemio, t. X).

La antipatía que Oviedo sentía por los indios lo lleva a insistir que lo mejor que podía pasar era que éstos desaparecieran de la faz de la tierra, nefasta idea que influiría en Domingo de Betanzos y Juan Ginés de Sepúlveda. Sus declaraciones se balanceaban entre el pesimismo y la condescendencia que, generalmente, se ven empañados por su falta de visión y de respeto hacia la diversidad cultural.

Después de todo, Oviedo inaugura el pensamiento tradicionalista, ortodoxo y colonialista de América. Sus seguidores serán los conservadores del siglo XVII y XVIII, los realistas del XIX, los monárquicos del XIX y del XX.

Las observaciones de Gonzalo Fernández de Oviedo son valiosas en cuanto que constituyen una importante parte de la historia de las ideas y, en especial, de la imagen que Occidente ha creado y recreado en América. Sin embargo, estas observaciones, teñidas de una arribista pedantería que seguido le sirvió para aprovechar al máximo las diversas coyunturas, nada tienen que ver con el compromiso político y moral que poseía un alma como la del Obispo de Chiapas.

[52] *Ibid.*, p. 78.

Pedro Mártir de Anglería

Invenciones y encubrimientos

El descubrimiento de nuevas tierras y nuevos hombres provocó toda una serie de ideas, crónicas y fantasías monstruosas. Aventureros y científicos, conquistadores y clérigos, hidalgos y segundones darían al continente americano el novísimo doble carácter de edén pero infernal.

Encubierta e inventada, América parecía ofrecer el escenario ideal para la confrontación de las ideas. Las Indias Occidentales pronto ofrecieron al saqueador, pero también al científico, el material necesario para la satisfacción de sus respectivos deseos, muchas veces compartidos.

Tanto la literatura naturalista como la que versaba sobre la dicotomía conformada por los pacíficos indios y los desmandados y bestiales caníbales, encontró gran acogida entre los eruditos y cortesanos europeos.

El lenguaje empleado por vencedores y vencidos no es el mismo. De la misma manera, entre el grupo de los vencedores, la literatura se guiaba de acuerdo a los intereses. El punto de vista europeo oscilaba entre el asimilacionismo o la destrucción física de los obstáculos a la empresa colonizadora.

El edificio de artificiosos conceptos, que nacieron en 1492 y fueron consolidándose luego, regaló a quienes nunca pisaron las Indias Occidentales, los fantasmas de aquellos que vivieron *in situ* y que describieron, entre áureas ilusiones y feroces repugnancias, al Nuevo Mundo planteando, generalmente, que la única salida a los problemas era homogeneizar la realidad americana al padrón occidental.

El brillante erudito y cortesano Pietro Martire d'Anghiera (Anglería) es un claro ejemplo del europeo que escribe sobre América basando su obra en la copiosa correspondencia que mantenía con varios hombres de ciencias de España e Italia, y en su propio anhelo de aprehender el objeto de su ponderado trabajo.

Decades de Orbe Novo (en adelante *Décadas*) es el título de la monumental obra de Anglería que versa sobre el descubrimiento de América y el posterior desarrollo de la empresa colonizadora del Nuevo Mundo por los españoles.

Natural de Arona, aunque se prefiere milanés, Anglería vivió más de 40 años en España —estancia sólo interrumpida en cumplimiento de una misión diplomática en el Cairo encargada por Isabel y Fernando— después de residir en la península itálica hasta 1478.[53]

Participó activamente en las últimas campañas militares de la Reconquista (Baza, 1489 y Granada, 1492), por lo cual halló firme recibimiento en la corte de Fernando e Isabel.

Después del triunfo final de los españoles sobre los musulmanes, en Santa Fe, Pedro Mártir de Anglería se ordenó sacerdote y fue llamado a la corte, en junio de 1492, para hacerse cargo de la educación de los caballeros, entre los cuales se encontraba la flor y nata de la nobleza española. El 2 de octubre de 1492 se le extendió el siguiente nombramiento: "Nos el rey e la reina facemos saber a vos los nuestros contadores mayores que nuestra merced e voluntad es de tomar por contino de nuestra casa a Pedro Mártir, orador, e que haya e tenga de nos de ración e quitación en cada un año porque nos sirva continuamente, 30 000 maravedís...".[54]

A la muerte de Isabel, Anglería fue nombrado Cronista de su Majestad y cuando se creó definitivamente el Consejo de Indias, en 1524, fue nombrado consejero, aunque ya lo era desde 1518 en la Junta de Indias.

No pudo ver impresa la totalidad de su obra, pero desde sus primeras *Décadas*, León X autorizó su publicación. Tampoco pudo conocer Jamaica, a pesar de haber sido nombrado obispo de esa isla por Clemente VII en 1524, pues la muerte

[53] En Gerbi, *op. cit.*, pp. 66 y 67. Después de esa misión, Anglería escribió la *Legatio Babylonica*.

[54] En Alberto Mario Salas, *Tres cronistas de Indias. Pedro Mártir de Anglería. Gonzalo Fernández de Oviedo. Fray Bartolomé de Las Casas,* México, FCE, 1986, p. 22.

impidió la consumación de su anhelo, durante el mes de octubre de 1526.

Pedro Mártir de Anglería fue un hombre sumamente preparado, de exquisita y renacentista educación que le permitió convertirse en un agudo observador, desde Europa, de los sucesos que acontecieron durante 34 años en el Nuevo Mundo.

Un sacerdote y un mundo pagano

Gracias a Pomponio Leto, su protector en Roma hasta 1478, Pedro Mártir había podido familiarizarse con los clásicos latinos lo cual le daba la facilidad de enfrentarse al mundo pagano con una mirada atenta y sin prejuicios.

Frío ante la Conquista y tibio ante los españoles, el humanista milanés se había propuesto hacer una historia sintética e informativa con el propósito, cuando menos, de dar a los doctos "inmenso y nuevo mar de historias". Definió a su objeto de estudio, el Nuevo Mundo, como aquello que hasta Colón existía ignorado.

El estilo y estructura de su obra se inscribe dentro del género epistolar, logrando una prosa familiar y amena, más del tipo periodístico que del tipo enciclopédico de Oviedo, provocando repeticiones para reiterar lo dicho, o desorden en ciertas informaciones.

Aunque los indios que conoció siempre le parecieron feos, él mismo explicó y se aceptó la relatividad de los valores culturales:

> Son gente algo morena. Ambos sexos se perforan el lóbulo de las orejas […] además agujerean todo el espacio comprendido entre el margen extremo del labio inferior y las raíces de los dientes de abajo [...] No recuerdo haber visto nada tan feo; ellos creen, por el contrario, que no hay cosa más elegante bajo la capa del cielo. Este ejemplo nos hace ver con cuanta fatuidad se abisma el linaje humano en su propia ceguera y lo mucho que todos nos

engañamos. Piensa el etíope que su negro color es más hermoso que la blancura, mientras que el hombre blanco opina lo contrario; el que va rapado se cree más llamativo que el peludo y el barbudo más que el imberbe. Urgido del apetito y no persuadido de la razón, tiende el género humano a tales necesidades y cada cual se gobierna por su capricho, según la frase: elegimos lo que es vanidad y nos apartamos de lo seguro y conveniente (*Década* IV, lib. VII, cap. II).

El filósofo desnudo

La imagen del buen salvaje no fue exclusiva del Siglo de las Luces. El desarrollo del mito del buen salvaje y el caníbal, desde el desembarco del Almirante hasta hoy, ha seguido una serie de transformaciones que atienden, principalmente, a la función que debe cumplir tal mito, dentro de la filosofía occidental.

Probablemente sea Pedro Mártir de Anglería el primero que utilice la imagen del buen salvaje como instrumento literario para la crítica política que abanderarían los iluministas. En efecto, como Anglería valora al buen salvaje como persona y lo admira en cuanto que es el creador de una sociedad cuya organización no conoce más que la posesión colectiva de los bienes materiales, y le da real importancia al espíritu, es un buen contrapeso del mal salvaje, el caníbal sodomita.

En América, según Anglería, se realiza el más fastuoso prodigio: la Edad de Oro. Se trata de aquel mundo de fantasía en el cual todo era paz, amistad y concordia: "Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos, a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*", exclamaba Don Quijote.[55]

[55] Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, cap. XI, primera parte, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar Editor, 1946.

La avidez de adquisición, cuya ausencia alababan los clásicos, pronto encuentra en el Caribe el lugar para que se realice un sueño, enmarcado en una propicia naturaleza edénica.

Clásicos y cristianos encuentran en el cándido y noble salvaje, el encantador reflejo de la espontaneidad: en el nuevo continente parecen concretizarse tanto las reminiscencias clásicas, como los fundamentos cristianos sobre los cuales se levanta el edificio del Renacimiento.

La curiosidad intelectual de Anglería no podía mantenerse al margen de la novedad de la geografía humana y física. Y convierte a los hombres americanos en el objeto de su discurso: los admira y aunque no comparte sus actitudes, su crítica nunca cae en la polémica sobre su humanidad o inhumanidad, contribuyendo así a la búsqueda de las respuestas que aporten una explicación filosófica a la humanidad americana.

Admirado constantemente por Las Casas, Anglería relata imparcialmente, describe brevemente y se abstiene de formular juicios de valor. Su crónica, basada en el relato de aquellos que estuvieron en la escena americana, le permite aportar un testimonio que busca hacer justicia.

Los hombres que nos presenta no son ya los cobardes nativos de Colón ni los satánicos caníbales de Oviedo, sino hombres desnudos que, agudamente, dirigen su reclamo al conquistador.

En efecto, Anglería quiere demostrar que el sentido común del buen salvaje no se opaca con su candidez; para tal fin pone en boca de un viejo nativo las palabras que dibujen claramente la tragedia que vive el conquistado. Sin los tonos violentos de Las Casas, Pedro Mártir describe una escena imaginaria, en la primera de sus *Décadas*, en la cual un "filósofo desnudo", más intelectual que guerrero, le reclama al Almirante por la injusta invasión de su mundo, y le advierte que ningún acto de barbarie queda impune:

> Nos han contado que tú has recorrido con ejércitos poderosos todas estas provincias que hasta ahora te eran desconocidas y que has causado no poco miedo a los pueblos que las habitan. Por lo cual te advierto y amonesto que las almas, cuando salen del cuerpo, tienen dos caminos: uno tenebroso y horrible, preparado para aquellos que hacen daño al género humano; otro placentero y deleitable, destinado para los que en vida amaron la paz y tranquilidad de las gentes. Si, pues, tienes presente que eres mortal, y que a cada uno le están señalados los méritos futuros según las obras presentes, no harás mal a nadie. (*Década* I, lib. III, cap. IV).

Si Colón quedó maravillado por las elevadas palabras del "filósofo desnudo", también éste lo estuvo al escuchar la respuesta que el Almirante también había dado al cacique Guacanagarí, y que consta en su *Diario*: su misión era castigar a los viciosos antropófagos y defender y evangelizar a los buenos salvajes.

Pedro Mártir de Anglería intenta, desde la lejanía del Viejo Mundo, apropiarse del Nuevo Mundo; empero su deseo no se fundamenta en el espíritu del conquistador, sino en el del humanista que, seducido por la novedad de la geografía americana, anhela vehementemente aprehender una novísima realidad.

Entre elogios remarcados por hipérboles y superlativos, la prosa mesurada de Pedro Mártir logra participar del Nuevo Mundo. Siguiendo la tesis que considera a los procesos como dinámicos, se esfuerza por descubrir los lineamientos fundamentales de una sociedad que no conoce la propiedad privada y, mejor aun, la rechazan:

> Tienen ellos por cierto, que la tierra así como el sol y el agua es común y que no debe haber entre ello mío y tuyo, semillas de todos los males, pues se contentan con tan poco, que en aquel vasto territorio más sobran campos que no le falta a nadie nada. Para ellos es la edad de oro […] sin leyes, sin libros, sin jueces;

> de su natural veneran al que es recto; tienen por malo y perverso al que se complace en hacer injuria a cualquiera […] (*Década* I, lib. III, cap. IV).

Ante la corrupción y la injusticia de los conquistadores, Anglería opta por la ironía y el sarcasmo. Sin caer en idealismos que la lejanía ciertamente propicia, nuestro autor logra una crítica somera y elegante, no polémica ni beligerante:

> ¿Pero qué sucede? Idos a mundos tan apartados, tan extraños, tan lejanos, por las corrientes de un océano que se parece al giratorio curso de los cielos, distantes de las autoridades, arrastrados de la ciega codicia del oro, los que de aquí se van mansos como corderos, llegados allá se convierten en rapaces lobos. Los que se olvidan de los mandatos del Rey, se les reprende, se les multa, se les castiga a muchos; pero cuanto más diligentemente se cortan las cabezas de la hidra, tantas más vemos pulular. Aténgome al proverbio aquel: "en lo que muchos pecan, impune queda". (*Década* VII, lib. IV, cap. I).

Desde las fronteras del Imperio

Las pasiones que el oro despierta en los conquistadores no dejan de impresionar a Pedro Mártir de Anglería. El triste panorama que ofrece la expansión del Imperio le deja una franca y desagradable sensación de que la crueldad es innecesaria: "Desde que se concluyeron mis *Décadas*, no se ha hecho otra cosa que matar y ser muertos, asesinar y ser asesinados" (*Década* IV, lib. IX, cap. III).

La codicia y la ambición de los españoles parecen borrar del alma de Pedro Mártir de Anglería la euforia de la Conquista, no por fatiga, sino por una especie de autocensura cuyo fin, más que evitar el aburrimiento o fomentar el morbo, es permanecer dentro de los esquemas de la crónica sin tomar parte de lo que se reseña.

Nuestro autor no cree poder encontrar grandes ideales en el espíritu del Conquistador. Antes bien, el impulso religioso que supuestamente guiaba la empresa colonizadora, desaparece frente al afán aventurero de apropiarse de las antípodas.

El universo humanístico y cristiano en que se desenvuelve Anglería, parece entrar al dramático teatro de quienes buscan la Verdad pero se encuentran maniatados frente a las verdades: derecho natural, derecho imperial, derecho pontificio, plantean juicios extremos que bien pudieron esconderle la revelación que significaba el hombre americano.

El discurso que establece el régimen de la totalidad se fundamenta, principalmente, en encontrar la diferencia o la identidad. Cronistas como Gonzalo Fernández de Oviedo buscan encontrar la lógica que sirva de base para la cosificación de la alteridad, estableciendo barreras que impidan al Otro revelarse, irrumpir en escena como lo distinto de modo extremo.

Anglería, por el contrario, intenta hallar en el Nuevo Mundo la constitución real de la dignidad humana. Como Consejero de Indias seguramente se encontró atrapado en las redes que los esquemas de su sistema mental y social le imponían. Sin embargo, su horizonte intelectual sabe ir más allá del orden establecido, aunque no por ello lo violenta. El autor de las *Décadas* escribe al Santo Padre, sirve a la Corona española, y trata de resolver en forma breve sus inquietudes filosóficas.

Los límites que él mismo se impone están fijados por sus más profundas convicciones religiosas. Anglería busca, en la lejana realidad americana, las pruebas de la veracidad de las tradiciones grecolatinas, es decir, compara pueblos paganos, pero cuando se trata de sus inquietudes humanistas el límite que impuesto por su fe le impide ir más allá de las tradiciones cristianas.

Anglería critica el método de la Conquista, pero nunca critica la Conquista en sí misma porque, a final de cuentas, su teología no comparte los prodigios paganos, aunque su humanismo los estudie.

Su crítica parca nos aporta el primer elemento para el análisis del mundo imperialista: el desmedido trabajo que surge de la explotación inhumana del Otro, en beneficio de la voracidad europea, porque, finalmente, la sociedad dicha primitiva, es una sociedad de la abundancia:

> Estos hombres sencillos y desnudos, estaban acostumbrados a poco trabajo; muchos perecen de su inmensa fatiga en las minas, y se desesperan hasta el punto que muchos se quitan la vida y no cuidan de criar hijos. Cuentan que las madres embarazadas toman medicinas para abortar, viendo que han de parir esclavos de los cristianos [...] muchos cuentan que alguna vez se hizo censo de más de un millón doscientos mil; cuantos sean ahora, me causa horror el decirlo. Dejemos esto a un lado. (*Década* III, lib. VIII, cap. II).

Aquel mundo americano que le cuentan en castellano y él describe en latín, le obsequia, sin reservas, un bagaje que su espíritu agudo, su comprensión sin fervores y su inquietud intelectual, supo aprovechar en aras del desarrollo de las ideas.

La tragedia espiritual y material que el Imperio de la Singularidad provocó en el hombre americano, nunca dejó de teñir de amargura su trabajo. Anglería parece reconocer la injusticia que se comete con el americano y comprende que el derecho del Otro camina un paso adelante del proyecto del sistema y sus leyes.

La novedad del Otro, de todo un continente, encuentra en Pedro Mártir de Anglería, con todo y los límites a los cuales se abandona, un terreno comprensivo en donde interpelar, provocar y revelarse.

Quién sabe si Pedro Mártir de Anglería hubiera dejado de lado su crónica reiterativa para sumarse, activamente, al grupo de Las Casas, al conocer de cerca, no sólo los adornos con los que decoró la naturaleza al Nuevo Mundo, sino también la realidad humana que se dejaba morir para vivir, en las tierras de su dichosa esposa, la isla de Jamaica, a la que nunca pudo conocer.

LA CONQUISTA DE MÉXICO

Llenos venían los barcos
de caballeros de media loriga
de segundones desheredados,
de alféreces rebeldes
de licenciados
y clérigos hambrones.
Traen culebrinas,
rodelas, picas, quijotes
capataces, espaldares,
yelmos, perros...

José Martí, *Madre América*

Los profetas del caos

Existen numerosos relatos que nos sugieren una reflexión acerca del descubrimiento que se hace del Otro. Existen también relatos que, por estar profundamente enraizados en los procesos de la conquista material y espiritual, dan al discurso antropológico un matiz de apostolado o colonialismo.

La teoría antropológica y su práctica son ante todo una actitud que oscila entre el respeto, la condescendencia y la intolerancia frente al Otro que no soy Yo, pero sin el cual no existen marcos de referencia que planteen y delimiten mi existencia.

Durante las Pascuas de 1519, un joven hidalgo extremeño, de nombre Hernán Cortés, ancló y desembarcó con 508 sol-

dados en las costas de Veracruz. Dos años más tarde, el 13 de agosto de 1521, la gran Tenochtitlan se rendía a los españoles. El relato de la conquista de México, por sus particularidades, ejemplifica el método de la praxis de la dominación desarrollada por Cortés: conocer para destruir.

La construcción del imperio mexica se llevó a cabo de la misma manera en que se construyen todos los imperios: conquistando de modo material y espiritual pues todo imperio, al plantearse como Centro, impone a la periferia dos únicas salidas: la aniquilación total o el total sometimiento al Centro. El imperio azteca se había formado relativamente rápido sobre la base de una organización teocrática-militar, centralista y profundamente dividida, cuyas estrategias de control espiritual iban de la mano con las referentes al control material. El tributo (que de por sí implica una coerción extraeconómica) que se cobraba a los pueblos sometidos aseguraba el control económico y el control social que deriva, en general, de aquel.[1] Varias decenas de miles de toneladas de alimentos, más de cien mil prendas de algodón, más de treinta mil fardos de plumas y una cantidad impresionante de objetos preciosos y de animales raros, constituían el tributo percibido por los mexicas, en un año.[2]

Fuerte y centralizador, el Estado basaba su poder en la casta sacerdotal y en la poderosa élite guerrera. La base económica de la nueva sociedad teocrática permitió un gran derroche de energías al servicio de los dioses y de los muertos, adquirir un carácter urbano y el control sobre la fuerza de trabajo lo mismo que la integración de la sociedad en torno a la religión. Cabe recordar que históricamente la sociedad mexica no pudo librarse de principios particularistas de origen tribal, clánico, étnico y cultural como criterios organizativos para su formación;

[1] Serge Gruzinski, *Le destin brisé de l´empire aztèque,* París, Gallimard, 1987, p. 44.

[2] Una excelente antología de estudios sobre la organización tenochca es la compilada por Jesús Monjarás-Ruiz *et al.*, *Mesoamérica y el centro de México*, México, DEAS-INAH, México, 1985, 552 pp.

pues en su origen se hallaba la solidaridad clánica. La ciudad mexica no emancipaba las fuerzas latentes del individualismo sino que, por el contrario, reforzaba los vínculos mágicos y particularistas anteriores a la ciudad misma. Dicho de otro modo, la ciudad no permitía que se afianzaran nuevas formas de solidaridad ni de sociabilidad aparte de las ya existentes.

Es necesario considerar, además, el predominio del principio jerárquico como criterio de organización social y por medio del cual cada elemento del cuerpo social ocupa un lugar específico. En este tipo de organización, el Yo posee apenas una realidad nominal por lo que no es difícil percibir los efectos de una doctrina de esa naturaleza para la continuidad del ritual y de una concepción jerárquica del mundo.

Moctezuma Xocoyotzin, noveno rey de México, sobrino de Ahuizotl, llevó a cabo varias reformas que le aseguraron el absolutismo. Los responsables de la administración fueron sustituidos por jóvenes miembros de las mejores familias, con esta medida consiguió que los privilegios de casta fueran preponderantes y que la nobleza consiguiera el monopolio del poder, centrado en la persona del Emperador. Además el poder que los pochtecas (o comerciantes) lograron gracias a la expansión territorial de la Triple Alianza, quedó, hasta cierto punto, neutralizada. Así, la expansión del imperio sólo se veía amenazada por la promesa del regreso de Quetzalcóatl, quien había jurado venganza por su forzado exilio de Tula, castigado por el incesto que cometió, estando ebrio, con su hermana.

Apenas ocho años después de que Colón clavara el estandarte de sus muy católicos reyes en las playas de San Salvador, el poderío de los mexicas entraba en la última etapa de su desarrollo al establecer su hegemonía sobre los otros miembros de la Triple Alianza.

La nobleza mexicana había establecido una serie de mecanismos que permitieron implantar una fuerte diferencia con los plebeyos consiguiendo con ello, según Kirchoff, una estructura basada en unidades de parentesco (reales o ficticias) neta-

mente piramidal. Por otro lado, la conquista de la periferia aseguraba el dominio político que permitía la integración de cacicazgos o señoríos, la divinización de héroes y caudillos, la monopolización del comercio y una exaltación de lo militar en el campo de las artes.

Es precisamente en estos aspectos en los que Wolf encuentra la explicación de la derrota del imperio mexica que, desde 1325, venía expandiéndose desde el Valle de México hasta las tierras de Nicaragua: "No lograron más que aterrorizar y someter temporalmente a los islotes que la constituían. Sembraron vientos y cosecharon tempestades. Como sociedad y como cultura estaban condenados a desaparecer por la violencia que ellos mismos habían engendrado".[3]

El poderoso aparato teocrático de los mexicas portaba en su seno el germen de su propia destrucción. Tanto las contradicciones que se generaban al interior como las que provocaban al exterior, llevaban a un inevitable caos.

Aunada a las condiciones en que se desarrollaba la base económica de la sociedad mexica, se encontraba una superestructura dominada por una ideología apocalíptica que se manifestaba constantemente por medio de signos, cuya interpretación tomaba gran parte del tiempo. Existía, de hecho, un verdadero ejército de oficiantes, sacerdotes-adivinos, que interpretaban de modo sistemático toda clase de mensajes. Los profesionales de la adivinación eran, además, poseedores de las profecías, amos de la interpretación e hijos predilectos de los dioses.

Las profecías acerca del fin del mundo mexica empezaron a tornarse preocupantes: diez años antes de la llegada de Cortés, un cometa surcó los cielos de México-Tenochtitlan: los adivinos, incapaces de explicar el fenómeno, fueron condenados por Moctezuma a morir de hambre. Nezahualpilli, hijo del sabio señor de Texcoco Nezahualcóyotl, predice al atormentado Moctezuma el fin de su reino. Las aguas que rodean la ciu-

[3] Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica,* México, Era, 1982, p. 137.

dad forman grandes olas mientras que apesadumbradas voces femeninas anuncian, en la noche, la muerte y la destrucción.[4]

Frente a la diplomacia de Cortés y a su impresionante capacidad de análisis de coyunturas, se halla un mundo sobreinterpretado, un universo en absoluto sobredeterminado cuyos signos tienen su razón de ser en un reino de la causalidad que destierra la casualidad. Lo sobrenatural trasciende toda la historia mexica.

El hecho de que Moctezuma se rehúse a intercambiar palabras con los españoles proviene de su miedo al contenido de las profecías y de los presagios, y, como señala Todorov, su parálisis debilita la recolección de información y simboliza ya la derrota pues: "[…] el soberano azteca es ante todo un amo de la palabra —acto social por excelencia—, y que la renuncia al lenguaje es la confesión de un fracaso."[5]

Al mundo sobredeterminado de los mexicas llega la conquista como un hecho previsible pero también único a pesar de la búsqueda constante de un común denominador para el pasado y para el porvenir:

> En lugar de ese tiempo cíclico, repetitivo, fijado en una secuencia inalterable, donde todo está […] siempre predicho […] viene a imponerse el tiempo unidireccional, el tiempo de la apoteosis y del cumplimiento, tal como lo viven entonces los cristianos. […] Y es la conquista, una vez más, la que confirma la concepción cristiana del tiempo, que no es un retorno incesante, sino una progresión infinita hacia la victoria final del espíritu cristiano.[6]

[4] El enorme ejército de profesionales de la interpretación de signos desempeñó un importante papel a la llegada de los españoles en cuanto que su arribo siempre estuvo precedido de presagios y su victoria se anunció siempre como segura. Más aun: estos presagios tienen un extraño parecido, de un extremo a otro del continente americano. Véase Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del Otro,* México, Siglo XXI, 1987, pp. 72 y 73.

[5] *Ibid.*, p. 77.

[6] *Ibid.*, p. 95.

Por la confrontación de conquistadores, el relato que genera la conquista de México y la instauración de la Nueva España en sus territorios es rico en contrastes porque Cortés descubre y conquista, investiga y relata, tipificando así al antropólogo al servicio del administrador colonial.

Conquistando y relatando

Hernán Cortés, hidalgo de la Extremadura fronteriza, nació en Medellín, en 1485, en el seno de una familia honrada pero de poca fortuna. Recibe por herencia la débil hacienda de su padre Martín Cortés y la religiosidad de su madre Catalina Pizarro Altamirano.

Durante su juventud abraza la carrera militar y, aunque con frecuencia enfermo por las secuelas de la peste bubónica, pelea contra los musulmanes en tierras extremeñas. Ya había probado la vida de la erudición en Salamanca, donde vivió dos años con sus tíos, perfeccionó su latín y se vio fuertemente influido por el erasmismo español,[7] cuando decide probar suerte en América. A los 19 años Cortés llegó a Santo Domingo, y se presentó ante el gobernador Nicolás de Ovando.

Anhelos de inmensidad llevaron al joven Cortés hacia Cuba, al lado de Diego Velázquez, el gobernador, a cuyas órdenes quedarían Cortés y un joven sacerdote sevillano llamado Bartolomé de Las Casas. Velázquez nombró a Cortés alcalde de la Villa de Baracoa (después llamada Santiago de Cuba) donde adquirió gran experiencia como administrador.[8]

[7] Erasmo de Rotterdam (seudónimo literario de Gerhard Gerhards, 1469-1536), autor de los *Coloquios* y del *Elogio de la locura*, se enfrentó al análisis de los problemas sociales y religiosos con una prudencia razonable. Su humanismo se extendió por toda Europa al encontrar en Juan Luis Vives (nacido en Valencia en 1492), su amigo personal, lector de la reina de Inglaterra, profesor en el Corpus Christi College de Oxford, un humanismo que desarrollaría la idea de la dignidad del hombre, especialmente en obras como *Vigilia in Somnium Scipionis* (1520), *Fabula de homine* (1518) y, sobre todo, *De subventione pauperum* (1526).

[8] Véase José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, FCE, 1990.

A la conquista de Yucatán partió una expedición cuyo mando ofreció a Hernán Cortés el gobernador Diego Velázquez. Socio mayoritario de la empresa conquistadora Cortés partió de La Habana el 8 de febrero de 1517, con 11 navíos y 508 soldados a la conquista de Yucatán, cargado con diez cañones de bronce, cuatro falconetes, 13 arcabuces y 32 ballesteros.

El cronista Bernal Díaz del Castillo[9] consideró a su admirado Hernán Cortés como un héroe excepcional:

> Y puesto que fue tan valeroso y esforzado y venturoso capitán, no lo nombrar, de aquí delante ninguno de estos sobrenombres [...] porque tan tenido y acatado fue en tanta estima el nombre de solamente Cortés así en todas las Indias como en España, como fue nombrado el nombre de Alejandro en Macedonia, y entre los romanos Julio César y Pompeyo y Escipión y entre los cartagineses Aníbal, y en nuestra Castilla a Gonzalo Hernández, el Gran Capitán [...] (*Historia verdadera*, cap. XIX).

Hernán Cortés personifica al humanista que, a sabiendas de su carácter de conquistador o tal vez a causa de éste, logra conocer y comprender, en la medida que le sea útil, la mentalidad de otro hombre que personifica al tirano quien, tras haber arrasado con sus vecinos para extender su imperio, vislumbra, desesperado, el cumplimiento de las profecías que aseguran su ya cercano fin.

Al llegar a Cozumel (que Grijalva había llamado Santa Cruz) Hernán Cortés decide enmendar las injusticias de Pedro de Alvarado quien había comenzado ya la inescrupulosa labor de conquista: "Y les mandó volver el oro, y paramentos y todo

[9] La crónica de Bernal Díaz del Castillo es relevante en cuanto que se trata del relato que un hombre hace de varios hombres. Todos los que nombra están provistos de rasgos individuales con lo cual se reivindica la pluralidad y la diferencia de los protagonistas. Además, el motivo principal de Díaz al escribir su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* es el aclarar los errores cometidos por López de Gómara.

lo demás, y por las gallinas, que ya se habían comido, una camisa de Castilla" (*Historia verdadera,* cap. XXV).

Antes que todo, Cortés destruye ídolos y levanta los altares que suplantarán a los establecidos por los señores de México:

> [...] les dijo que si habían de ser nuestros hermanos que quitasen de aquella casa aquellos ídolos, que eran muy malos y les hacían errar, y que no eran dioses, sino cosas malas, y que les llevarían al infierno sus ánimas [...] Y luego Cortés mandó que los despedazásemos y echásemos a rodar unas gradas abajo, y así se hizo. Y luego mandó traer mucha cal [...] e hizo un altar muy limpio donde pusimos la imagen de Nuestra Señora [...] y el "papa" y cacique y todos los indios estaban mirando con atención (*Historia verdadera*, cap. XXVII).

Pedro Mártir de Anglería también relata este episodio, en que se derriban ídolos para que nuevas divinidades ocupen su lugar:

> Disuadiéronlos los nuestros de los sacrificios humanos, haciéndoles ver que eran cosa ilícita: pidieron ellos entonces una ley por la cual regirse, y fácilmente se persuadieron de la existencia de un Dios único [...] consintieron en la destrucción de sus zemes [ídolos], e instalaron en su lugar en el sagrario de su templo un cuadro de la bendita Virgen que los nuestros les dieron [...] Allí acuden todos para venerar con temor y reverencia la imagen de la Virgen, Madre de Dios (*Década* IV, libro VI, cap. I).

El 12 de marzo de 1519, Cortés llegó a tierras tabasqueñas y leyó el requerimiento redactado por Juan López de Palacios Rubios a los asombrados indios.[10] Éstos, al no entender la retahíla leída, optaron por responder con flechas, aunque a la vista de los caballos de la infantería, al mando de Diego de

[10] El *Requerimiento*, en realidad, anulaba los derechos de los indios y amparaba la justa guerra cuando este documento, leído en castellano, no era aceptado-comprendido por los hombres desnudos.

Ordás, huyeron aterrorizados. Regresaron con valiosos presentes y veinte mujeres que obsequiaron a los barbudos invasores. Una de las mujeres, hija del cacique de Painala, bautizada con el nombre de doña Marina, sirvió a Cortés de intérprete. Doña Marina fue obsequiada por Cortés a Alonso Hernández de Puerto Carrero.

Durante el Jueves Santo de 1519, Cortés ancló sus naves frente a San Juan de Ulúa y recibió a un grupo de embajadores que, enviados por Moctezuma, tenían una misión de carácter meramente informativo. Y es que en su palacio de Tenochtitlan, Moctezuma presentía que el desequilibrio y el caos eran ineludibles.

Cortés logró hacerse de valiosos aliados: desde que Moctezuma I había comenzado las hostilidades en contra de los habitantes del Valle de Puebla, los aguerridos tlaxcaltecas soñaban acabar con los mexicas. En 1504, Moctezuma continuó con las hostilidades y entró en guerra contra Huejotzingo entre 1508 y 1513, después contra Tlaxcala en 1515, pero sus campañas militares reportaron resultados más bien mediocres.[11]

El silencio de Moctezuma

Los españoles practican una comunicación de hombre a hombre. De ahí que la crónica, reina de las ciencias históricas del siglo XVI, tenga un carácter más narrativo que interpretativo. Los mexicas, por otro lado, practican una comunicación con el mundo pues pertenecen a una civilización que constantemente interpreta. Esta interpretación se inserta en un lugar preponderante dentro de su sociedad altamente ritualizada. Su mundo está sobredeterminado por los signos, por lo que buscan en él los signos que no encuentran en la fase informativa.

[11] Véase Gruzinski, *op. cit.*

Este proceso de aceptación de un cosmos regulado por un conjunto de fuerzas sobrenaturales propicia una ritualización extrema de la conducta que coarta la posibilidad de negociación al institucionalizar de modo estereotipado y casi coactivo con las formas del comportamiento.

Todorov nos ofrece la siguiente tesis que tiene que ver con las diferencias entre la comunicación que practican ambas sociedades:

> El concepto sería más productivo si se entendiera de modo que incluyera, al lado de la interacción de individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el universo religioso. Y este segundo tipo de comunicación es la que desempeña un papel preponderante en la vida del hombre azteca, el cual interpreta lo divino, lo natural y lo social por medio de los indicios y presagios, y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-adivino.[12]

Moctezuma, amo de la palabra y principal intérprete de su sobredeterminado mundo, con frecuencia busca en los sucesos una respuesta a las profecías. Cuando su enviado Tentlitl regresa de su misión diplomática cargando un casco dorado que debería devolver lleno de oro a Cortés, Moctezuma queda impresionado pues la sobreestructuración de su mundo ofrece de antemano las respuestas a las interrogantes que surgen después de la recolección de la información: "[…] y desde que vio el casco y el que tenía su Huychilobos tuvo por cierto que, ramos los que le habían dicho sus antepasados que vendrían a señorear aquella tierra". (*Historia verdadera*, cap. XXXVIII).

Al contrario de Moctezuma, quien teme encontrar en la información solicitada los elementos que confirmen el eventual cumplimiento de los presagios, Cortés busca informarse acerca de las coyunturas ocasionadas en el sistema imperial mexica y por eso ordena aprehender a los recaudadores de

[12] Todorov, *op. cit.*, p. 75.

Moctezuma y gira instrucciones a los indios de no pagar más tributo a los mexicas. Excelente maniobra aquella, pues las alianzas que consigue le asegurarían el triunfo de su empresa conquistadora el 13 de agosto de 1521:

> [...] porque ellos eran súbditos de aquel señor Mutezuma, y según fui informado lo eran por fuerzas y de poco tiempo acá. Y como por mí tuvieron noticias de vuestra alteza y de su muy grande y real poder, dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que les defendiese de aquel grande señor que les tenía por fuerza y tiranía [...] y están muy ciertos y leales en el servicio de vuestra alteza y creo que lo estarán por siempre por ser libres de la tiranía de aquel y porque de mí han sido siempre bien tratados y favorecidos.[13]

Sabio o loco a los ojos de los españoles, Moctezuma, acosado por presagios, se niega a dialogar con Cortés. Aplica escrupulosamente el mandato pronunciado por su antepasado Moctezuma I que le prohibía mostrarse en público.[14] Sin embargo, su silencio manifiesta más el anticipado fracaso de una comunicación interhumana, que el riguroso apego a la ley.

En el espíritu de Moctezuma encontramos ciertamente una perplejidad mayor que la que pudiera haber, en última instancia, en Cortés. Puesto que la información intercambiada con sus enemigos tlaxcaltecas, tarascos y huastecos sigue un orden establecido, el carácter imprevisible del invasor sacude todo el sistema de negociación. El amo de la palabra, Moctezuma, fracasa en aquello en lo que era experto: la recolección de información.

[13] Hernán Cortés, *Cartas de Relación,* México, Porrúa, 1988 (30 de octubre de 1520).

[14] El jefe del Estado mexica es llamado "tlatoani", es decir, *el que posee la palabra*. Más aún, es aquel que posee la palabra privilegiada, es decir, la palabra ritual, reglamentada en sus formas y en sus funciones, memorizada y, por ende, citada siempre, a falta de otro apoyo de la memoria, como la escritura, por ejemplo. El papel del "tlatoani" estaba basado en la concepción de que su deber era conservar el orden cósmico. Su persona se consideraba como garantía del bienestar del pueblo.

Moctezuma debe idear una estrategia para alejar a los españoles de sus dominios. Les ruega que no intenten verlo ni visitar la gran Tenochtitlan, primero, por temor a que se lleven a cabo los presagios y, segundo, porque no sabe qué actitud tomar ante los españoles ahora que su sistema de comunicación no le brinda ninguna defensa porque ninguna información susceptible de interpretarse ahora que los signos son realmente desconcertantes:

> [...] vinieron a mí seis señores muy principales vasallos de Mutezuma con hasta doscientos hombres para su servicio y me dijeron que venían de parte del dicho Mutezuma a me decir cómo él quería ser vasallo de vuestra alteza y mi amigo, y que viese yo qué era lo que quería que él diese por vuestra alteza en cada año de tributo, así de oro como de plata y piedras y esclavos y ropa de algodón y otras cosas que él tenía, y que todo lo daría con tanto que yo no fuese a su tierra, y que lo hacía porque era muy estéril y falta de todos mantenimientos, y que le pesaría que yo padeciese necesidad, y los que conmigo venían; y con ellos me envió hasta mil pesos de oro y otras tantas piezas de ropa de algodón de la que ellos visten.[15]

Cortés también conoce el poder de la palabra. Al igual que el Almirante, nombra y posee:

> Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del mar Océano; y así, en nombre de vuestra majestad, se le puso aqueste nombre. Humildemente suplico a Vuestra Alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así.[16]

[15] Cortés, *Cartas de Relación* (30 de octubre de 1520).
[16] *Ibid.*

Después de entrar triunfalmente a la ciudad de Tlaxcallan, el 23 de septiembre de 1519, Hernán Cortés ya sabía de la importancia del factor psicológico: para entrar a la gran Tenochtitlan escoge el camino de Cholula (ciudad-Estado aliada con Tenochtitlan) para "no demostrar flaqueza" y elimina a quienes intentaron acabar con su armada por mandato de Moctezuma.

Cortés nunca deja de mencionar la razón por la que se encuentra en las tierras dominadas por los mexicas, no quiere callar, no quiere brindar información que pudiera ser adulterada o mal comprendida. Cortés quiere que su comunicación de hombre a hombre no deje lugar a dudas:

> Y para ello les envié, un mandamiento firmado de mi nombre y de un escribano con relación larga de la real persona de vuestra sacra majestad y de mi venida, diciéndoles cómo todas estas partes y otras muy mayores tierras y señorías eran de vuestra alteza, y que los que quisiesen ser sus vasallos serían honrados y favorecidos, y por el contrario, los que fuesen rebeldes, serían castigados conforme a justicia.[17]

Moctezuma quiere eternizar el presente. Aterrorizado por el futuro que le anuncia la llegada de Cortés, intenta conservar la potencia mexica a sabiendas de la imposibilidad de detener el desarrollo de los acontecimientos.

Finalmente, a pesar de sus insistentes negativas, Moctezuma tiene que recibir a los españoles. Bernal Díaz del Castillo relata en su crónica la entrada a la gran México-Tenochtitlan:

> Luego otro día de mañana partimos de Estapalapa [...] íbamos por nuestra calzada adelante, la cual es ancha de ocho pasos [...] y puesto que es bien ancha, toda iba llena de aquellas gentes que no cabían y los indios que nos venían a ver porque jamás habían visto caballos ni hombres como nosotros. Y de que vimos

[17] *Loc. cit.*

> cosas tan admirables no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades, y en la laguna otras muchas, y veíamos todo lleno de canoas y en la calzada muchas puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México […]. (*Historia verdadera,* cap. LXXXVIII).

Acompañado por los señores de Texcoco, Iztapalapa, Tacuba y Coyoacán, y unos 200 hombres, Moctezuma recibió a Cortés.

El relato que nos ofrece Díaz del Castillo permite darnos cuenta de los papeles que cumplía Moctezuma: como sumo sacerdote o tlatoani y como jefe militar o tlacatecuhtli. Como tlatoani, Moctezuma no puede ser tocado o mirado. El suelo que ha de pisar debe ser barrido y cubierto con mantas para que no pise la tierra. Cuando Moctezuma acude al palacio de su padre Axayácatl, donde alojó a sus huéspedes, Cortés sale a recibirlo y ambos se dan la mano. Si durante la primera fase del recibimiento actuó como si se recibiera al propio Quetzalcóatl, durante su visita a Cortés, Moctezuma, como jefe militar, decide tocar el tema de la guerra:

> […] y dijo que en gran manera se holgaba de tener en su casa y reino unos caballeros tan esforzados como era el capitán Cortés y todos nosotros […] y que verdaderamente debe ser cierto que somos los que sus antecesores, muchos tiempos pasados, habían dicho que vendrían hombres de donde sale el sol a señorear estas tierras, y que debemos ser nosotros, pues tan valientemente peleamos en lo de Potonchan y Tabasco y con los tlaxcaltecas, porque todas las batallas se las trajeron pintadas al natural. (*Historia verdadera*, cap. LXXXIX).

El mismo Hernán Cortés reseña la entrevista que tuvo con Moctezuma en el palacio de Axayácatl, y describe la tragedia de su anfitrión de la siguiente manera:

> […] el dicho Mutezuma hizo llamamiento y congregación de todos los señores […] y llegado yo, les habló en esta manera: "Hermanos y amigos míos […] creo que de vuestros antecesores tenéis memoria cómo nosotros no somos naturales de esta tierra, y que vinieron a ella de muy lejos tierra, y los trajo un señor que en ella los dejó, cuyos vasallos todos eran. El cual volvió dende ha mucho tiempo y halló que nuestros abuelos estaban ya poblados y asentados en esta tierra, y casados con las mujeres de esta tierra y tenían mucha multiplicación de hijos, por manera que no quisieron volverse con él ni menos quisieron recibir por señor de la tierra; y él se volvió, y dejó dicho que tornaría o enviaría con tal poder, que los pudiese constreñir y atraer a su servicio. Y bien sabéis que siempre lo hemos esperado, y según las cosas que el capitán nos ha dicho de aquel rey y señor que lo envió acá y según la parte de donde él dice que viene, tengo por cierto, y así lo debéis vosotros tener, que aqueste es el señor que esperábamos […]." Lo cual todo lo dijo llorando con las mayores lágrimas y suspiros que un hombre podía manifestar, y asimismo todos aquellos señores que le estaban oyendo lloraban tanto, que en gran rato no le pudieron responder. Y certifico a vuestra sacra majestad, que no había tal de los españoles que oyese el razonamiento, que no hubiese mucha compasión.[18]

No se piense que los mexicas creen en la divinidad de los españoles de manera constante. Lo creen, pero sólo al principio. Y habría que aclarar que quien más lo cree es precisamente Moctezuma. Pero los hechos que se sucedieron apuntarían hacia la evidente naturaleza de los españoles: enemigos que buscan la destrucción de la sociedad mexica.

Acompañado por los capitanes Pedro de Alvarado, Juan Velázquez de León, Diego de Ordaz, Gonzalo de Sandoval y otros cinco soldados, entre los cuales se cuenta Bernal Díaz del Castillo, Cortés acudió a los palacios de Moctezuma para "hacer un razonamiento".

[18] *Loc. cit.*

Con ayuda de los traductores, Doña Marina y Jerónimo de Aguilar, Cortés ofrece a Moctezuma una breve instrucción sobre los fundamentos cristianos. Le señala que los feroces dioses mexicas no deben ser adorados y, mucho menos, objeto de cultos basados en el sacrificio humano.[19] Cortés ha efectuado ya la primera fase de su misión: "Y porque pareció que Montezuma quería responder, cesó Cortés la plática, y dijo a todos nosotros que con él fuimos: Con esto cumplimos, por ser el primer toque" (*Historia verdadera*, cap. XC).

La victoria de Cortés

Cuando Moctezuma escuchó los argumentos cortesianos ya debía imaginarse que los acontecimientos se desarrollarían vertiginosamente.

De Veracruz le llegan a Cortés malas noticias. Su teniente y alguacil, Juan Escalante, le hace saber que Moctezuma había preparado una celada contra los españoles. Juan Escalante muere después de un enfrentamiento, lo que termina por convencer a Cortés de la importancia de mantener a Moctezuma bajo el ojo vigilante de los españoles. Sabiendo que podrá conquistar y controlar lo conquistado gracias a un buen manejo de la información que de todos los rincones del imperio le llega a Moctezuma, Cortés opta por llevarse al emperador al palacio donde se alojaban los españoles.

A pesar de las protestas de los suyos, Moctezuma hace castigar a los culpables de la muerte de Escalante y algunos de

[19] También quedaban excluidos los sacerdotes-adivinos quienes debían prever el futuro, en razón del tiempo cíclico de los mexicas, la conjunción de fuerzas, llamadas a reproducirse, podían traer al presente los hechos del pasado susceptibles de repetirse cada vez que se unían las mismas fuerzas divinas. Cortés pensaba, tal vez, en el mandato bíblico: "No sea hallado en ti quien haga pasar su hijo o su hija por el fuego, ni practicante de adivinaciones, ni agorero, ni sortílego, ni hechicero, ni fraguador de encantamientos, ni quien pregunte a pitón, ni mágico, ni quien pregunte a los muertos". (*Deuteronomio* 18, 10-11).

sus hombres. Las tensiones alcanzan su máximo nivel cuando Cortés tiene la osadía de derribar los ídolos de los mexicas.

Preso, Moctezuma llama a la calma a sus súbditos, su petición es respondida con una sublevación que terminaría mal para Moctezuma y que pondría a Cuauhtémoc al mando del imperio que se desmoronaba:

> Dijéronles entonces Motezuma, por medio de aquel principal, a voces, que se sosegasen, y que no hiciesen guerra a los españoles, pues estando él preso como veían, no les había de aprovechar. Oyendo esto un mozo generoso llamado Quicuxtemoc, a quien ya trataban de levantar por su rey dijo a voces a Motezuma, que se fuese para vellaco, pues había sido tan cobarde, y que no le habían ya de obedecer, sino darle el castigo que se merecía, llamándole por más afrenta de mujer. Con esto, enarcando su arco, comenzó a tirar piedras y proseguir su combate. Dicen muchos que esta vez le dieron a Motezuma una pedrada, de que murió. Los indios de México afirman que no hubo tal [...].[20]

A la muerte de Moctezuma, apedreado por los suyos según Díaz del Castillo, apuñalado por los españoles según Acosta,[21] Cuauhtémoc asume el papel de jefe del Estado mexica. Sumo sacerdote y jefe militar superior, intentará derrotar a los españoles por todos los medios, incluso utilizando el arma suprema:

[20] José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, libro séptimo, cap. 26.

[21] De la muerte de Moctezuma, Acosta señala lo siguiente: "Al rey Motezuma hallaron los mexicanos muerto, y pasado, según dicen de puñaladas; y es su opinión que aquella noche le mataron los españoles, con otros principales. El Marqués, en la relación que mandó al Emperador, antes dice que a un hijo de Motezuma que él llevaba consigo, con otros nobles, le mataron aquella noche los mexicanos [...] Como quiera que sea, Motezuma acabó miserablemente, y de su gran soberbia y tiranías pagó el justo juicio del Señor de los cielos, lo que merecía. Porque viniendo a poder de los indios, su cuerpo, no quisieron hacerle exequias de rey, ni aun de hombre común, desechándole con gran desprecio y enojo. Un criado suyo, doliéndose de tanta desventura de un rey, temido y adorado antes como dios, allá le hizo una hoguera, y puso sus cenizas donde pudo en lugar harto desechado". (*Ibid*., p. 370).

Al rey muerto lo vestían para sus exequias con los atavíos de Huitzilopochtli, y quemaban su cuerpo en el patio del templo de este dios.

el fastuoso traje de plumas que le ha obsequiado su padre y que promete hacer huir al enemigo a su sola vista.

La derrota de los mexicas que había sido ya profetizada por los antiguos, simbolizada en el silencio de Moctezuma y hasta retrasada por la trágica retirada de Cortés en aquella Noche triste en que quiso evacuar de la ciudad a sus hombres y aliados; es relatada por el mismo futuro Marqués:

> […] y los de la ciudad estaban todos encima de los muertos, y otros en el agua y otros andaban nadando, y otros ahogándose en aquel lago donde estaban las canoas, que era grande, era tanta la pena que tenían que no bastaba juicio a pensar cómo lo podrían sufrir; y no hacían sino salirse infinito número de hombres y mujeres y niños hacia nosotros. Y por darse prisa al salir unos a otros se echaban al agua, y se ahogaban entre aquella multitud de muertos; que según pareció, del agua salada que bebían y de la hambre y mal olor, había tanta mortandad en ellos, que murieron más de cincuenta mil ánimas.[22]

Hernán Cortés, consciente de las consecuencias políticas e históricas de sus actos, comprende antes de poseer, busca información antes que oro, se interesa en los signos antes que en sus referentes y en ir más allá de arrebatar riquezas: Cortés no sólo quiere poseer (pura explotación materialista) sino también el poder, al identificarse plenamente a una empresa colonizadora que busca volver inevitable el sacrificio de destinos individuales si quiere sobrevivir como sistema totalizador. Como hemos visto, Cortés tiene que negar, simple y llanamente, la diferencia: ora por medio del genocidio, ora por medio de la asimilación: al admitir la relatividad del mal en la diferencia, se postula como conveniente el transformarlos hasta poder asimilarlos como casi idénticos al modelo unidimensional del Imperio.

[22] Cortés, *Cartas de Relación* (15 de mayo de 1522).

Cortés aprehende al Otro como obstáculo o como recurso, desembocando en conflictos o alianzas, dándole nombres, adjetivándolo, proporcionando el significado que, arbitrariamente o por una negación de asimilación axiológica, debe poseer. Incluso cuando Cortés no ha ganado todavía el reino de Moctezuma, nombra y posee los territorios próximos a conquistar como Nueva España, proporcionando, como miembro de la sociedad productora del conocimiento, un significado que ni es propio al hombre americano ni le pertenece.

La praxis de la dominación

Uno de los más devastadores efectos de la victoria española es el tipo de comunicación que nos hereda y que se encontrará en la base de las polémicas de carácter antropológico. La visión de los vencedores contrasta notablemente con la de los vencidos, deseosos de sobrevivir al silencio de sus dioses derribados: "Déjennos pues ya morir, déjennos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto".[23]

Frente a la Nueva España, Cortés se presenta como una sutil mezcla de conquistador e investigador. En su papel de conquistador, Cortés reduce al enemigo mediante la destitución que hace al Otro de su exterioridad por medio de la violencia; después de todo se trata, con excepción de la guerra contra los mexicas, de una guerra del medioevo europeo contra el neolítico americano, guerra que, además, dura 50 años.

Logra así cosificar y, por ende, dominar. Prepara el campo que la Corona necesita para la edificación de uno de los pilares más importantes de su Imperio, subsumiendo al indígena

[23] Citado por Roberto Zub, "La Conquista y los indios", en *Reforma y Conquista: América Latina 500 años después. Estudios sobre protestantismo e historia,* Managua, CIEETS, 1989, p. 95.

Se trata de la respuesta que dieron los sabios aztecas en 1524 a la evangelización propuesta por los franciscanos.

a un sistema alienante que se encarga de neutralizar la voz que interpela.

Comprender es abarcar y proponer al mundo el horizonte vigente de la interpretación. El mundo que se presenta a Cortés es comprensible, por lo cual el extremeño es capaz de interpretarlo y descubrir lo antes oculto:

> Es el humanista renacentista ansioso de conocer, de descubrir secretos nuevos, de dominar la naturaleza. Su admiración por la nueva tierra es inmensa; y de admiración y amor nace la primera raíz, el más hondo motivo vital de su apreciación y valoración de la civilización que descubre, del nuevo hombre y de la nueva tierra.[24]

Precisamente por su espíritu renacentista, Cortés comprende y explica, pero esto no significa simpatía ni asimilación axiológica de los fenómenos que se le presentan. En realidad, el Marqués nunca imaginó que su triunfo estaba condenado a parir la derrota de Occidente.

Después de todo, Cortés está prácticamente obligado a actuar de forma violenta, a destruir. Pero al finalizar el primer gran y devastador momento de la conquista, el caos parece adueñarse del colonizador. Puesto que hay un cosmos en gestación (es decir, un orden) la administración se erige contra la permanencia de lo caótico.

Sobre los pilares de lo destruido se reconstruye provisionalmente, mientras se avanza hasta el reordenamiento cabal siguiendo los cánones de un cosmos ya establecido.

La dialéctica del señor y del esclavo se vuelve explícita cuando Cortés conquistador asume, pasando sobre su humanismo, la praxis de la dominación al concretar la idea medieval de "Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera",[25] y derivando de ésta el "Yo conquisto, Yo esclavizo, Yo venzo".

[24] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1979, p. 25.

[25] *Laudes* cantado ante el rey Carlomagno, siglo VIII.

Cortés atribuye los defectos de los indios no a un espíritu que se manifiesta inferior, sino al engaño del demonio que corrompe sus corazones. La conquista tendría que suponer entonces el inicio de una nueva vida para América, forzosamente encuadrada en los parámetros de Occidente.

La conversión de los indios se vuelve un acto de fuerza cuando Cortés vuelca ídolos y levanta altares a los supremos de la cristiandad. Este acto de fuerza aparece como lo más significativo, desde la perspectiva de la ideología, en el destino de los americanos, puesto que simboliza la justificación de la empresa conquistadora. Así es como lo considera Luis Villoro al afirmar lo siguiente: "En el tablero mundial en que se desarrolla la pugna de las fuerzas del bien contra las de las tinieblas, la conquista americana señala una jugada decisiva. América es así un instrumento más en las manos de la providencia; toma en la historia universal el papel que ésta le otorga".[26]

El Imperio ibérico, entre avances y retrocesos, se expandía y sujetaba al Centro la periferia conquistada, asegurándose así del ocaso de la organización feudal y su asistencia al amanecer del capitalismo.

La historia moderna de América comienza con un genocidio, enmascarado en el etnocidio, explícito en las matanzas y en la disminución de la población indígena del continente debido a las guerras, epidemias y hambre. No se trata ya únicamente del choque cultural o del triunfo de los valores occidentales sobre los americanos. La ideología del Imperio descansa sobre la falsa idea que dicta que el Centro "es" y la periferia simplemente "no es". Es así como el sentido que se da al fenómeno americano, lleva a un conglomerado de acciones que permiten anular la exterioridad del Otro.

[26] Villoro, *op. cit.,* p. 47.

Guerra en el Tawantinsuyo

La fase continental de la Conquista no fue fácil ni rápida. Además de lo que hemos visto que ocurrió en el Caribe y en el Valle de México, vale la pena recordar lo ocurrido en los Andes, para comparar las versiones de los soldados que participaron en aquella cruel guerra.

Pedro de Cieza de León (1520-1554), conocido como el *Príncipe de los Cronistas*, llegó a América "de tan tierna edad que casi no había enteros trece años", y permaneció por espacio de 17 años. Escribió *Crónica del Perú* quitándole horas al sueño, y a pesar de su escasa formación y mala memoria.[27]

Entre él y Bernal Díaz del Castillo hay muchas similitudes: ambos se trasladaron a América siendo adolescentes y ambos escribieron sus relatos cuando eran ya hombres ancianos. Los dos escribieron para dar cuenta de lo que había pasado.

A Cieza le interesa contar lo que *en verdad* pasó y afirma en el "Proemio del Autor" que con el tiempo comenzó a recordar:

> sin dar cuidado a mi flaco ingenio [...] hasta que el todopoderoso Dios, que lo puede todo, favoreciéndome con su divina gracia, tornó a despertar en mí lo que yo ya tenía olvidado. Y cobrando ánimo, con mayor confianza determiné de gastar algún tiempo de mi vida en escribir esta historia.[28]

Millones-Figueroa asegura que aún sin el conocimiento y práctica de la retórica, cosa asociada a la escritura histórica, los cronistas sin preparación:

> enfatizaron su calidad de testigos de vista, y algunos agregaron una declarada preocupación por conseguir testimonios confia-

[27] En su dedicatoria al Príncipe Felipe modestamente se asume Cieza a sí mismo como "hombre de tan pocas letras". Pedro de Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*, Madrid, DASTIN, 2001 (Crónicas de América), p. 56.

[28] Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, Madrid, DASTIN, 2000 (Crónicas de América), p. 59.

bles y documentos que avalaran sus relatos. Asimismo reivindicaron el ejercicio de un estilo que llamaban "llano" —que era el estilo que eran capaces de producir— como el apropiado para la narración histórica.[29]

Es importante señalar que el escrito de Cieza, conocido como *Crónica del Perú*, es en realidad una de las cuatro partes en las que dividió su obra, cuyo plan habría planeado meticulosamente. El Cronista sólo pudo ver publicados 1050 ejemplares, que él mismo costeó, de la *Primera Parte*, impresa en 1553 en Sevilla. El libro fue un éxito. Durante el siglo XVI se hicieron diez ediciones más.

Esta *Primera Parte* es una relación de lo que Cieza observó en las fundaciones españolas en Panamá, Cartagena, Cali, Popayán, Perú y Charcas; mientras que la *Segunda Parte*, "Del Señorío de los Yncas Yupanquis", es crónica fundamental para el estudio de la administración inca y fruto de las entrevistas hechas a los nobles incas. Para Ballesteros es indudable que se trata de una introducción histórica que pretende explicar qué fue lo que se conquistó.[30]

La *Tercera Parte*, "Descubrimiento y Conquista del Perú", fue incorporada por Antonio de Herrera a su *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar Océano*, texto conocido como *Décadas*.[31] Herrera modificó buena parte del texto de Cieza sin identificarlo, lo que le ha valido ser señalado como culpable de plagio.[32]

Lo mismo ocurrió con la *Cuarta Parte*, que algunos denominan "Guerras Civiles del Perú", cuyos tres primeros libros también fueron publicados apenas en el siglo XIX, y de los otros

[29] Luis Millones-Figueroa, *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal,* Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, p. 58.

[30] Manuel Ballesteros, "Introducción" a Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, p. 23.

[31] Nombrado Cronista Oficial de las Indias en 1596 y Cronista Real en 1602.

[32] Millones-Figueroa, *op. cit.*, p. 95.

dos, no se sabe si Cieza acabó su redacción. Ahí se da cuenta de los encuentros y desencuentros entre los conquistadores rebeldes y los pacificadores que la Corona envió para mantenerlos a raya.

Si bien es cierto que Cieza lamentó, y mucho, el modo en que se había llevado la Guerra de Conquista, consideró que un tipo de combate era el que debía prevalecer: aquel que tuviera por meta sacar a los indios del engaño en el que los tenía sumidos el demonio. La conquista será vista, por eso, como una *cruzada de redención.*

La idea del *sacrificio* como un *bien* no fue defendida solamente por los funcionarios de la Corona, sino también por los misioneros: "El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia —el paganismo— es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido [...] El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje", dirá Clastres, añadiendo que quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad.[33]

Según Millones-Figueroa los textos de Cieza persiguen encontrar similitudes entre Occidente y las Nuevas Indias, más que diferencias culturales,[34] pero algunas particularidades culturales le van a resultar a Cieza absolutamente intolerables. La antropofagia no sólo molesta profundamente la sensibilidad del extremeño, sino que viene a ser uno de los motivos esenciales por los que la Providencia envió a cristianizar aquellas Indias Occidentales. Dice en el capítulo XIX de su *Crónica*, que no cabe duda de que se ha llegado ahí por "querer Dios castigarlos por nuestra mano, pues permite lo que se hace".[35]

Lo mismo opinará con relación a la sodomía y la tiranía de unos sobre otros, con lo cual se justificaba la guerra empren-

[33] Pierre Clastres, *Investigaciones de antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981, p. 57.

[34] Millones-Figueroa, *op. cit.,* p. 129.

[35] Cieza de León, *op. cit.,* p. 121.

dida en contra de ellos.[36] Con todo, Cieza advierte que habrá que actuar obedeciendo al mandato divino de la evangelización: "No se engañe ninguno en pensar que Dios no ha de castigar a los que fueren crueles para con estos indios, pues ninguno dejó de recebir la pena conforme al delicto".[37]

Con relación a la maldad que caracterizaba a los indios, y angustiaba y preocupaba a los colonialistas, es que puede explicarse el afán por subrayar la presencia del demonio como justificación para la presencia española en las Indias Occidentales. La batalla en la que participaba Cieza de León era, en suma, una guerra contra el *Mal*. Hay que subrayar el hecho de que se debió incorporar al espacio público a aquellos novedosos hombres, echando mano de categorías que resultaran familiares. Y para una persona del siglo XVI, el *Maldito* era un personaje familiar.[38] Al respecto también resulta significativo lo que Foucault afirmaba con relación a los fines de la guerra: acabar con el *Adversario*. Por eso es preciso identificarlo, para poder ejercer el derecho de matarlo.[39]

El engaño en el que ha sumido el demonio a los indios, merece una descripción pormenorizada y lo mismo ocurre con la pacificación que sigue a la retirada del demonio. Los territorios andinos se encuentran desarticulados y Cieza debe ofrecer a su lector toda la información necesaria para comprender el desarrollo de los ulteriores eventos. Sin llegar a teorizar, Cieza escribe su texto al escoger cuidadosamente sus fuentes así como los testimonios más adecuados, para hacer una especie de reporte de guerra. Así, toma una posición frente al pasado reciente y asume varias tareas: elegir y delimitar el tema, plantear ciertas cuestiones, recurrir a ciertos conceptos e interpretar lo dicho por sus informantes.

[36] Caps. XLIX y LXIV sobre la sodomía. Acerca de la tiranía véase el cap. CXVI.

[37] Cieza de León, *op. cit.,* p. 384.

[38] Millones-Figueroa, *op. cit.,* p. 145.

[39] Michel Foucault, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, pp. 264 y ss.

En este sentido, hay que señalar que lo que incomoda a Cieza es el paganismo, pero no el modo en que se concibe el poder en la sociedad incaica. Para este cronista, como fue también la postura asumida por quienes trabajaron en estos territorios, la administración inca cumple con las funciones de todo buen gobierno: impartición de la justicia y distribución de la riqueza.

Las habilidades de los incas para la guerra, para las alianzas y para recaudar tributos, le parecerán a Cieza sumamente interesantes pues hallan su origen en el *arte de gobernar*. El Cronista no se aleja entonces de su principal objetivo: demostrar la utilidad de esas habilidades en orden a imponer una organización social en la que se preservaran leyes, gobierno y costumbres, que no fueran en contra de la llamada *ley natural*, de manera que pudiera lograrse la armonía social y el desarrollo económico, aunque sujetos siempre al proyecto civilizador español. Cieza tenía en mente una estructura más cercana al medioevo; si el señorío inca le resulta tan fascinante, es debido a la similitud con la figura feudal del señorío.

"Las reflexiones económicas del cronista y su análisis del buen gobierno, a través del modelo incaico, los entiendo —escribe Millones-Figueroa— como aspectos de una misma preocupación por la justicia y el bienestar social de uno y otro lado del mar".[40] Desde luego, algo hubo de eso. Pero también hubo más. No se trataba sólo de hacer la crónica de los hechos de guerra, sino de apoyar a un nuevo poder que se filtraría por todo el cuerpo social cuando se alcanzara la victoria.

La *Crónica del Perú* es, finalmente, un relato de cómo se ha librado y ganado una batalla demasiado complicada y larga, y también una opinión respecto del modo en que deberá estructurarse, desde el mirador del nuevo poder, la vida de quienes han visto invadir sus territorios, su historia y su vida entera. Hay que recordar con Foucault que "Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que

[40] Millones-Figueroa, *op. cit.*, p. 216.

no pesa sólo como potencia que dice *no*, sino que cala de hecho, que produce cosas, induce placer, forma discursos".[41]

Es más, la propuesta de Cieza de León también deberá leerse como la apuesta por un cuerpo social que tal vez podría ser todavía autónomo, pero que deberá someterse a la vigilancia y al castigo de quienes lo organicen: en eso consiste la *Pax Augusta*.

Si Diego Velázquez sentencia a Hatuey a morir en la hoguera, si Cortés tortura a Cuauhtémoc, si Pizarro secuestra y posteriormente asesina a Atahualpa, si Pedrarias aperrea a los indios en Nicaragua, si los indios recurren al suicidio como estrategia para anular los efectos del invasor,[42] es porque nos encontramos presenciando las modalidades que el Imperio adquiere en su lucha por aniquilar la alteridad y la respuesta desesperada del Otro. Puesto que su aniquilación permite la conservación de lo Mismo, expresado por su carácter expansivo, el Otro termina siendo dominado y totalizado en la unidimensionalidad de lo Singular.

La peculiaridad de la doble imagen del caníbal y del buen salvaje estriba en el carácter que imprime a la Conquista. Fantasmagórica, refleja los motivos fundamentales contenidos en las formas de la defensa tanto de los indios como de la mal llamada guerra justa desatada contra ellos.

Las bases políticas, económicas, culturales, teológicas y sociales de la actual geopolítica se desprenden del argumento que fundamenta la colonización que la civilización occidental cristiana emite, pues hasta las fronteras del Imperio y la organización de la vida material y espiritual se desenvuelven bajo los preceptos del Centro que ha, a su vez, modificado los otros centros: conquistar Cuzco o Tenochtitlan equivale a to-

[41] Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 137.

[42] Pedro Mártir de Anglería, desconcertado por la codicia de los españoles, hace mención de los suicidios entre los indios, en su *Década* V.

mar por asalto a estas capitales para despojarlas de su carácter céntrico y lanzarlas a la periferia:

> En el conquistado centro simbólico, la recién creada representación del paraíso americano tenía que trocar necesariamente sus signos por los signos del infierno cristiano. Sólo así se justificaba su apropiación violenta: dioses monstruosos, "mezquitas" en las que se celebraban sacrificios humanos, costumbres bárbaras que el español demonizó de inmediato. La radical extrañeza de lo desconocido y lo imaginado legitimaba la guerra de religión, y la destrucción que el conquistador sembraba a su paso fundía sus multicolores signos con el éxtasis de la gloria y la salvación.[43]

La Conquista imprime al desarrollo occidental un carácter privativo definido, desde el punto de vista antropológico, como monocéntrico, etnocéntrico, eurocéntrico:

> En esta organización un pueblo somete a los otros y somete su política, su economía, su cultura y su religión. Por tanto los expropia no sólo de sus riquezas, sino también de poder decidir, de la cultura, de la identidad, de la historia. En una palabra, los expropia de sí mismos. Los anula como sujetos atribuyéndose a sí mismo la prerrogativa de la iniciativa histórica, reduciendo los demás a satélites, a objetos de su propia historia.[44]

Exterminar la pluralidad del Otro es consagrar la singularidad del Imperio. El año de 1492 nos hace así herederos de un mensaje que se proyecta más allá del "descubrimiento-encubrimiento" de América: se trata de la arrogancia del Centro que aliena al Otro, hundiendo su alteridad en las extravagancias de la geopolítica. El Otro deviene así propiedad exclusiva del Imperio: deja pues de pertenecerse a sí mismo.

[43] Eduardo Subirats, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna,* México, Siglo XXI, 1994, p. 68.
[44] *Ibid*., p. 18.

LA HUMANIDAD DEL AMERICANO

Atrapado por la doble tentación
de condenar las experiencias
que lo golpean efectivamente
y de negar diferencias
que no comprende
intelectualmente,
el hombre moderno
se ha dedicado a elaborar
decenas de especulaciones filosóficas
y sociológicas para establecer
vanos compromisos
entre estos polos contradictorios
y con objeto de dar cuenta
de la diversidad de culturas,
al tiempo que busca suprimir
lo que considera
escandaloso y molesto.

Claude Lévi-Strauss, *Raza e Historia*

Las fuentes: Aristóteles y Aquino

En la orientación del humanismo castellano predominaba un carácter nacionalista y monárquico cuyos fines inmediatos se fundamentaban en la construcción de un mundo nuevo, un Estado nuevo y un hombre nuevo, blandiendo diversos argumentos que buscaban aplicar las doctrinas clásicas a la población de todo un hemisferio, fusionando en una sola práctica

colonizadora, la teología cristiana y el aristotelismo: la oposición, entre la tradición pagana de la servidumbre natural y la doctrina cristiana de la igualdad, termina por conciliar tesis al justificar la empresa colonizadora de la manera clásica en que se regían los proyectos expansionistas del Impero.

La flexibilidad mental que podía traer consigo el Renacimiento no dejaba de plantear por ello un problema derivado de la Edad Media: la naturaleza y calidad del indio, considerado como bárbaro, desde la perspectiva de la salvación de las almas paganas.

La escolástica, que había subordinado todos los conocimientos a la teología, requería de todo razonamiento la orientación necesaria para demostrar la verdad absoluta revelada por Dios. Por ello, las doctrinas de los antiguos filósofos griegos, particularmente la de Aristóteles (384-322 a. C.), se amoldan —y deforman— dentro de la concepción clerical católica: la anhelada inmovilidad del mundo deriva de los dogmas divinos.

La metodología de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) involucraba el análisis y la síntesis del conocimiento en una curva ascendente hacia los principios y descendiente hacia la realidad, planteando los principios como conclusiones y confiriendo a los actos un desarrollo hacia el logro de la perfección. La esencia humana, materia y forma, es la composición biopsíquica: el cuerpo y el alma espiritual.[1]

El alma dota al cuerpo del movimiento que es la vida, siendo en el compuesto un automovimiento. La razón del hombre es intelectiva, aunque no se trata en este caso de un intelecto puro como el de los ángeles (limitado) o el de Dios (ilimitado). El conocimiento del hombre procede del discurso, del raciocinio. Tal es la base de la antropología filosófica de Santo Tomás de Aquino, quien logra así recalcar la estrecha relación entre el cuerpo y el espíritu, tratando de evitar el dualismo extremo de los platónicos.

[1] Véase Mauricio Beuchot, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992, pp. 16 y 17.

Para el Aquinate, predomina en el hombre el raciocinio sobre la intelección, que fundamenta y acompaña al raciocinio. El intelecto tiene como objeto propio la verdad (esencial-existencial) mientras que la razón tiene por objeto propio el orden. La inteligencia y la voluntad y la propiedad que surge de ellas, la libertad, imponen exigencias a la sociedad: la inteligencia le exige respeto en la información y la verdad, la razón le impone una exigencia de orden mientras que la voluntad exige una praxis conforme a la naturaleza humana y conforma justicia. Y la libertad, finalmente, le impone una exigencia de atención a la responsabilidad comunitaria. Por su carácter personal, el hombre se convierte en sujeto de derechos y de obligaciones.[2]

Precisamente sobre estos fundamentos escolásticos se interpreta el sentido judicial de la guerra justa contra el enemigo (sin superior legítimo) que ha ocasionado la injuria: "De este modo la guerra venía a ser la ejecución de la justicia entre partes que no reconocían superior común, lo cual explica los efectos de resarcimiento, de castigo, y hasta de venganza, que los autores concedían al vencedor de la guerra justa".[3]

La teología de la Conquista

El Estado español organizó la acción de la Iglesia a través del Regio Patronato gracias al cual nombraba misioneros, percibía los diezmos a cambio de la obligación de cristianizar a los indios, levantando iglesias y monasterios; designaba a los arzobispos, obispos y canónigos y admitía o no, gracias al decreto de "regio pase" las disposiciones administrativas de la Santa Sede. En rigor, el monarca español, Patrono de la Igle-

[2] *Ibid.*

[3] Silvio Zavala, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, Porrúa, 1971, p. 168.

sia, intervenía en todo lo religioso, salvo en materia de fe y disciplina.

Contra los poderes políticos y religiosos precolombinos se alza pues la hegemonía de un bloque histórico conformado por el pacto constantiniano entre el imperio y la religión cristiana, reconocida y constituida en religión de Estado, asegurándole así una posición privilegiada en el ámbito del Imperio.

Efectivamente, el Edicto de Milán, publicado en el año 313, significó un viraje en las relaciones entre el cristianismo y el Imperio, al rehabilitar a esta religión como agente de la paz, cuyas funciones estarían reguladas por la tendencia "concordatoria" pues se ponía fin a la persecución religiosa.

El reinado de Constantino el Grande señala en muchos aspectos la separación entre el mundo clásico y el medieval, pues tomó dos decisiones críticas: trasladar la capital de Roma a Bizancio, y adoptar al cristianismo como religión oficial del Imperio, atribuyendo al papa Silvestre su conversión. Esta tendencia concordatoria, trasladada al centro de las necesidades expansionistas de ambas ideologías, plantea obligaciones y derechos: la Iglesia le confiere a los Reyes Católicos un derecho imperial fundamentado en las bulas alejandrinas y desarrolla con su apoyo una campaña evangelizadora. La Corona, por su parte, garantiza al cuerpo diocesano las condiciones materiales y el poder temporal necesario para su obra.

Ecclesia, como concepto unificador, es una alternativa viable de *Imperium* para aquellos que desean concretar los límites de la organización civil. El Estado se concibe, entonces, como el gobierno de la sabiduría en preparación para la Ciudad de Dios. Miembro de la Iglesia y ciudadano del Imperio, el cristianismo se caracteriza por su lealtad al poder terrenal y al celestial. Respecto a este doble carácter de la Iglesia, Giulio Girardi nos dice:

> Esta alianza es estructural y marca profundamente a cada uno de los dos miembros de la imagen que se forma de sí mismo y en el

> modo con que concibe su hegemonía [...] Por este estrecho vínculo con el emperador y con el imperio la podemos caracterizar como iglesia imperial. El enlace entre lo religioso y lo profano que caracteriza la misión de la iglesia marca a su vez la misión de los obispos y de los sacerdotes.[4]

El legendario sueño de Constantino (el signo de una cruz resplandeciente con la frase "con este signo vencerás") promueve la censura de un Cristo cuyo reino no es de este mundo[5] para proclamar un reino occidental y cristiano que, como sistema, pretenderá lograr el equilibrio entre la razón y la fe bajo los lineamientos de una iglesia imperial que combina la teología (especulativa) con la filosofía (racional).

Cabe señalar que la aspiración de la estructura hegemónica, formada por la Iglesia y el Imperio, era ser reconocida como la máxima y más lógica unidad de la sociedad, que invitó a identificar la noción de Occidente con las de cristiandad y cristianismo, en gran parte a causa de la dominación de Oriente por el Islam. Tanto la concepción de *imperium* como la de *ecclesia* contribuyeron a la formación de esta idea que, finalmente, trascendía a ambos.

En su *Historia Natural y Moral de las Indias*, el jesuita José de Acosta había escrito lo siguiente:

> Cierto pone lástima ver de la manera que Satanás estaba apoderado de esta gente, y lo está hoy día de muchas, haciendo semejantes potajes y embustes a costa de tristes almas y miserables cuerpos que le ofrecen, quedándose él riendo de la burla tan pesada que les hace a los desventurados, mereciendo por sus pecados que les deje el altísimo Dios en poder de su enemigo, a quien escogieron por dios y amparo suyo.[6]

[4] Giulio Girardi, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José, DEI, 1988, p. 37.

[5] *Cfr. Juan* 18, 36.

[6] José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, FCE, 1979, lib. 5, cap. 10, p. 234.

La conquista y colonización de las tierras americanas poseía una justificación jurídica y también una moral al apoyarse en principio sobre la bula *Intercaetera* de Alejandro VI que concedía no sólo las tierras descubiertas a España y Portugal, sino también "la plena, libre y total potestad, autoridad y jurisdicción sobre las tierras descubiertas (*cum plena, libera et omnimada potestate, auctoritate et iurisdictione facimus, constituimus et deputamus*)".[7]

Dicha bula, al decir de Subirats, permitió pasar del *Orbis christianus* al *Imperium universalis*:

> Fue aquella bula, antes que cualquier otra reflexión, la que estableció los límites precisos, tanto teológicos como políticos, que iban a "encerrar" el descubrimiento de América en el marco estricto de una guerra santa. Y fue ella la que definió, antes que cualquier otra determinación política, mercantil o técnica, la idea y el proyecto del imperio universal.[8]

Tanto la conversión política como la religiosa se encuentran íntimamente ligadas al problema máximo que plantea la colonización del Nuevo Mundo: la creación de una América

[7] El 2 de mayo de 1493, Alejandro VI concedió a los Reyes Católicos y sus sucesores, la navegación de las Indias Occidentales con las gracias y prerrogativas concedidas a los reyes de Portugal. Las bulas tenían un valor simbólico en las contiendas políticas y religiosas de Europa; eran instrumentos políticos tradicionalmente aceptados con valor autenticador, correspondiendo al Papado la función de registrar los derechos de los reyes. Para esta época, finales del siglo XV, el Papa aún funcionaba a modo de tribunal, pero únicamente con funciones formales de confirmador y no como juez. El Papa hizo donación (lo cual era una prolongación de la práctica del medioevo) de todas las Indias, islas y Tierra Firme del Mar Océano por descubrir al Occidente, a mediodía y septentrión desde un meridiano que de un polo a otro pasase por cien leguas al occidente de las islas de Cabo Verde y las Azores, que hasta el día de Navidad de 1492, no fuesen poseídas por otro príncipe cristiano; con cargo, en virtud de santa obediencia, de enviar con diligencia a las dichas Indias hombres buenos, temerosos de Dios, doctos y expertos para instruir a los naturales de ellas en la fe católica. Véase Zavala, *Las instituciones jurídicas…*, pp. 30-32; y Girardi, *op. cit.,* p. 36.

[8] Eduardo Subirats, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna,* México, Siglo XXI Editores, 1994, p. 54.

cuya historia carece de rasgos significativos y desemboca, más bien, en la destrucción de una sociedad pecaminosa cuyos aspectos sicológicos, morales, sociales y religiosos contrastan notablemente con la idea de los "*viri a diis recentes*" de Séneca ("hombres recién salidos de la mano de los dioses");[9] se impone, pues, la imagen del caníbal sobre la del buen salvaje de la Edad de Oro: "La conquista, instrumento de Dios y vehículo de la conversión, es castigo del indio por su pecado, la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses [...]."[10]

La teología de la Conquista se amparó en los argumentos invocados por los teólogos, humanistas y juristas, para encontrar las bases morales y jurídicas sobre las que se levantarían las acciones destructoras del Imperio. Dichos argumentos se ajustan, se traducen y se adaptan de tal manera que permitan otorgar un carácter justo a la conquista: el punto nodal del problema sobre la naturaleza y calidad del hombre americano se traslada del ámbito de las descripciones que prevalecieron a raíz de la empresa colombina, al ámbito de las discusiones antropológicas. Es sobre esta línea de análisis que Todorov afirma lo que sigue: "Los españoles tratan de racionalizar su elección de la religión cristiana; de este esfuerzo (o más bien de su fracaso) nace, ya desde entonces, la separación entre fe y razón, y la posibilidad de un discurso no religioso acerca de la religión".[11]

La tesis de la guerra justa, como producto de una fusión de la tradición judeocristiana y la musulmana, puede ser pensada en términos que aludan a la flexibilidad del pensamiento renacentista pero también, y más aun, como resultado lógico de las propias necesidades de lo Uno, de lo Mismo (usando las

[9] Citado por Montaigne, *Essais*, París, Bordas, 1980, p. 74.

[10] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1979, p. 47.

[11] Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del Otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 91.

palabras de Foucault) para asegurar la continuidad de la existencia de la paz imperial o de la Guerra Santa, que legitima e instituye la guerra de agresión para la perpetuación de los vencedores: "La guerra, y no la paz, son las dos formas que asume en la historia el dominio de la violencia y el derecho del más fuerte".[12]

En la magistral y copiosa obra de Silvio Zavala, podemos encontrar un acertado análisis que versa sobre la legitimación de la penetración española en América. En efecto, en *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, Zavala hace mención a dos ciclos de las discusiones que marcaron la estrategia de la conversión americana tanto en un ámbito político como religioso. Los títulos que los europeos pensaron como justos se fundaban, durante el primer ciclo de las discusiones, en la idea de ampliar las jurisdicciones y valores propios de Occidente al deprimir la categoría jurídica del indio por ser bárbaro, pecador, infiel, vicioso; se concluía entonces el deber de los indios de someterse pacíficamente pues de lo contrario los españoles podían declararles guerra justa.

Por otra parte, los lascasianos, entre otros, no creyeron lícito extender las jurisdicciones españolas más allá de sus límites occidentales y afirmaron la calidad humana (razón) de los indios y sus derechos, a pesar de su condición de gentiles. Negaron el poder temporal del papado sobre los infieles y tampoco aceptaron la supuesta jurisdicción universal del Emperador. Distinguieron varias clases de infieles haciendo hincapié en la diferencia entre los invasores de tierras cristianas, y los americanos que eran agredidos por los cristianos. Sostuvieron que el Derecho natural amparaba las personas y bienes de los gentiles y que, sola la gentilidad, no era causa suficiente para justificar el despojo. Como resultado de esta posición, los títulos invocados por quienes estaban a favor de la idea de la "justa causa", fueron considerados como ilegítimos en su gran mayo-

[12] Girardi, *op. cit.,* p. 34.

ría, planteando la cuestión americana en otros términos, más depurados moral y jurídicamente.

La idea de la autoridad temporal del Papa y la jurisdicción universal del Emperador se remonta al canonista y papa del siglo XIII, Inocencio IV, y a Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, Inocencio IV estimaba que el papado no podía arrebatar a los infieles aquellos dominios que éstos poseyeran cuando su posesión no fuera a causa o a consecuencia del pecado. Por su parte, Santo Tomás lograba, mediante la distinción de los derechos, hacer compatibles la existencia de bienes y potestades de los gentiles y la distinción existente entre fieles e infieles según el Derecho divino. Según el Aquinate, el bien de la sociedad es el bien común, el cual es efectuado por la justicia legal que se convierte en social en cuanto que mira al Derecho natural como su fundamento. No sólo es este argumento el que influirá de manera decisiva, en las discusiones en torno a la naturaleza del hombre americano, sino también el que manifiesta que la justicia, a su vez, es fundamento de amistad y, para el cristianismo, de una amistad de caridad, ideal máximo de la sociedad. La justicia es fuente de igualdad, y la amistad sólo puede darse donde hay cierta igualdad, aunque el hecho de que exista amistad no implica el que exista justicia o viceversa.

Siguiendo las bases de la antropología filosófica tomista, fray Bartolomé de Las Casas pone en duda, no sólo las modalidades sino también el fundamento mismo del régimen colonial. Los españoles sólo debían evangelizar y por lo tanto las propiedades y los derechos de los americanos no debían verse afectados por la Conquista; además en la medida en que las tierras ocupadas se habían anexado a la Corona, sus habitantes se convertían en súbditos españoles y, por tal título, debía beneficiarse de los mismos derechos y protecciones que los demás. Es decir, la tarea de la evangelización, según el dominico, no implica el derecho a la dominación política pues la sumisión sólo podía ser voluntaria, admitiéndose, aunque de manera implícita el derecho a la insurrección.

Contrastando con la corriente a cuya cabeza se mantiene el arrojado obispo de Chiapas, destaca la derivada de las tesis del Ostiense: Enrique de Susa, cardenal-obispo de Ostia y canonista del siglo XII, sostuvo en un capítulo de su obra, "quod super hic voto" que el hecho de que los pueblos gentiles tuviesen derechos espirituales y jurisdicciones propias antes de la venida de Cristo al mundo, no implicaba el respeto a ellas, pues habiendo Cristo delegado a su vicario todas las potestades espirituales y temporales vinculadas a su persona, los infieles podían ser privados de sus reinos y bienes por autoridad apostólica, la cual estaban obligados a obedecer.

Según Zavala, Palacios Rubios (1450-1524) sostuvo que Jesucristo, incluso como hombre, recibió de su eterno Padre toda potestad espiritual y temporal dejando en manos del Papa, toda la soberanía no sólo sobre los fieles, sino también el poder para ejercerla sobre los gentiles, ajenos a la ley de la Iglesia.[13]

El requerimiento

Las justificaciones de orden moral, social, político y religioso que la empresa colonizadora necesita para asegurar el dominio

[13] Palacios Rubios no confunde la servidumbre natural con la legal introducida por la ley o el Derecho. El Filósofo distinguió también la servidumbre legal de la natural, justificando aquélla en ésta, aunque no siempre coincidan en la realidad. La ley natural, de acuerdo a como lo señalaba Aristóteles, plantea que alguien es por naturaleza siervo y alguien señor; el dominar y el servir son cosas necesarias y útiles. La Naturaleza no falta en lo necesario. Unos hombres aventajan tanto a los otros en inteligencia y capacidad, que no parecen nacidos sino para el mando y la dominación, al paso que otros son tan toscos y obtusos por naturaleza que parecen destinados a obedecer y servir. Desde el momento mismo en que fueron engendrados, los unos son señores, y los otros siervos. El esclavo es un artículo viviente de propiedad, luego pertenece absolutamente al amo. La servidumbre es una institución justa y conveniente para los esclavos. Cabe señalar que en caso de negarse el hombre inferior a obedecer al superior, conviene usar del arte militar (que, en cierto modo es arte de poseer) para que, aunque sean hombres de razón y juicio, los inferiores sean reducidos al estado

del Imperio, inciden en forma dramática sobre el devenir del Otro, es decir, del hombre americano que se ve transfigurado y enmascarado por los ideólogos más consistentes del siglo XVI español. En el transcurso del desarrollo de la polémica entre los que consideraban a todos los habitantes de América como caníbales o como buenos salvajes, no sólo se deforma al Otro, al hombre americano, sino que a veces las tesis derivan en la anulación total de sus derechos.

Si recordamos que los americanos son, a los ojos del español, inmaduros e infantiles, inestables y emotivos, irresponsables e intelectualmente torpes, podemos entender que el Requerimiento funcione como un instrumento para someter al indio, pues en sus soportes encontramos la clásica distinción aristotélica según la cual algunos hombres nacen para ser amos y muchos otros más para ser siervos.

Es el Requerimiento una de las fachadas que el Imperio presenta ante la necesidad de continuar vigente anulando gracias a una intimación jurídica, la dimensión humana de América.

El Requerimiento era un tramposo llamado a la voluntariedad del Otro: por el contenido de este documento los indios estaban obligados a reconocer que el Papa, representante de Dios, había concedido a los Reyes Católicos las tierras descubiertas por Colón, y por consiguiente los idólatras habitantes de ellas debían aceptar la legítima soberanía de la Corona española sobre las Indias. Puesto que el Papa, en nombre de Dios le había dado esas tierras, el Rey podía, por lo tanto, enviar hombres a requerir justamente a los infieles para que se las diesen sus tierras. En caso de negarse los indios a cumplir con el contundente Requerimiento, los enviados por la Corona tenían derecho a declarar guerra justa tal como lo había hecho Josué, con los habitantes de Canaán: "Esta extraordinaria concatenación (o, digamos mejor, retahíla) de argumentos teoló-

---

de siervos por las leyes y derecho de la guerra. Esta guerra sería naturalmente justa. Véase Aristóteles, *Política*, México, Espasa Calpe, 1941, libro 1, cap. V.

gicos y jurídicos, de dogmas y de bulas, de tradiciones bíblicas y de privilegios políticos, leída en castellano, debía ser entendida y aceptada por los indios semi desnudos [...]".[14]

Juan López de Palacios Rubio no desconocía los derechos naturales que correspondían a los infieles antes de ser requeridos por la autoridad cristiana, ellos y sus dominios y potestades, pero, como escribe Zavala, si rechazaban la intimación, admitían la anulación de aquellos derechos: "La expansión del conquistador europeo se encuentra amparada por un título que estiman legítimo; y la condición del gentil, en cuanto a la libertad personal, la posesión de bienes y los derechos de soberanía, queda sin protección jurídica".[15]

Leído en numerosas ocasiones, el Requerimiento fue para Las Casas, uno de los puntos más criticables de la conquista material y espiritual de las Indias Nuevas.[16] Las Casas basa su crítica argumentando que Palacios Rubio parte de fundamentos errados pues: "Se inspiró en el error de Hostiensis, fundando sobre él el título de los reyes de Castilla sobre las Indias y cierto, si sobre aquella errónea y aún herética opinión, sólo estribara el derecho de los reyes a las Indias, harto poco les cupiera jurídicamente en lo que en ellas hay" (*Historia*, lib. III, cap. VII).

La tesis de la inferioridad de los indios partía de la consideración eurocéntrica que planteaba que el nivel moral, social y político de los americanos era extremadamente bajo: los indios eran antropófagos, supersticiosos, violentos, crueles, blasfe-

[14] Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, FCE, 1978, p. 107.

[15] Zavala, *Las instituciones jurídicas…*, p. 261.

[16] El Requerimiento fue usado por Cortés en la Nueva España, por Pedro de Alvarado en Guatemala, por Nuño de Guzmán en Nueva Galicia, por Enrique Ehinger en la provincia de Venezuela, por Francisco Pizarro ante Atao Hualpa para la conquista del Perú (8 de marzo de 1533) por Gaspar de Carvajal en el Amazonas. Alonso de Hojeda leyó el documento ante el cacique Sinú del Darién. Véase Martín Fernández de Enciso, *Suma de Geografía*, de 1519 quien declaró que él era creyente en un solo Dios y en su pueblo, y que el Papa estaba loco y los reyes borrachos, al dar tierras que no eran suyas.

mos que rendían culto a los demonios y practicaban sacrificios humanos. Esta imagen peyorativa quedaba siempre plasmada en el Caníbal.

Confirmado por la ordenanza del 17 de septiembre de 1527, el Requerimiento desapareció prácticamente con la promulgación, en 1542, de las Leyes Nuevas, aunque su desaparición explícita sobrevino con las *Ordenanzas de su Magestad hechas para los nuevos descubrimientos y pacificaciones*, del 13 de julio de 1573.[17]

La Corona contra los esclavistas

Durante las dos primeras décadas del siglo XVI prevaleció en la Corte española la idea de que los indios capturados en guerra justa podían ser esclavizados. Semejante posición era absolutamente compatible con las pautas marcadas por los teólogos y hacía constante referencia al Filósofo, quien en su *Política* había definido al esclavo así: "El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual".[18]

Por cédula real de 1503 los conquistadores españoles podían hacer esclavos a los indios que no se sometieran pacíficamente a sus mandatos; pronto se enteró la Corona de las agresiones efectuadas por sus capitanes para ampararse en tal cédula, por lo que el 9 de noviembre de 1526 se dictó en Granada una cédula que prohibía el cautiverio de indios y enviarlos a España sin licencia, así mismo se ordenó devolver a sus tierras a los que hubieran sido trasladados a otras regiones.

[17] Gerbi, *La naturaleza de...*, p. 409.
[18] Aristóteles, *Política*, México, Espasa-Calpe, 1941, p. 26.

El 20 de noviembre de 1528, en Toledo, se ordenó a la Audiencia de Santo Domingo, inquirir sobre las causas de las guerras declaradas a los indios, el número de prisioneros hechos, la abrogación de las autorizaciones dadas y se señalara nuevamente los casos en que se toleraría el cautiverio.

La tendencia antiesclavista se acentuó más cuando, por cédula fechada en Madrid el 2 de agosto de 1530, se prohibió absolutamente capturar indios aunque fuese en guerra justa, sin embargo se mantenía la esclavitud para los capturados anteriormente; esta cédula fue anulada por Carlos V el 20 de febrero de 1534 y se admitieron, de nuevo, la guerra y el rescate como formas lícitas de esclavitud.

La esclavitud quedó finalmente abolida con las Leyes Nuevas de 1542 las cuales, en el capítulo XXI restablecían la prohibición de la cédula de 1530:

> Mandamos que de aquí en adelante por ninguna causa de guerra, ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno. Y queremos y mandamos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son.[19]

El proceso antiesclavista toma, en realidad, un camino donde prevalece la polémica. A raíz de las protestas de los dominicos, el rey recibe a fray Antón de Montesinos y convoca a una junta de teólogos con el fin de que, reunidos con los miembros de su Consejo, se dieran a la tarea de redactar leyes adecuadas para evitar que continuaran los abusos cometidos por los españoles. La Junta se reunió en Burgos donde se hallaba la Corte en 1512 y en ella participaron, por el Consejo del rey, el obispo de Palencia, don Juan Rodríguez de Fonseca (quien tenía a su cargo los asuntos concernientes a las Indias desde su descubrimiento), el licenciado Santiago, el docto jurista Juan

[19] Véase Hortensia Pichardo Viñals, *Las ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos. 1512,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

López de Palacios Rubio, el licenciado Sosa, y el también licenciado Múxica. Los teólogos llamados a Burgos fueron fray Tomás Durán, fray Pedro de Covarrubias (ambos dominicos), el licenciado Gregorio (predicador del Rey) y el dominico fray Matías de Paz (catedrático de Teología en la Universidad de Salamanca). La Junta acordó, después de más de veinte reuniones, siete proposiciones respecto a los indios:

1. Que se les trate como a libres.
2. Que sean instruidos en la fe.
3. Que se les pueda mandar que trabajen.
4. Que este trabajo sea tal que ellos lo puedan sufrir, dándoles tiempo para recrearse, así en cada día como en todo el año, en tiempos convenibles.
5. Que tengan casas y hacienda propia.
6. Que se dé orden como siempre, tengan comunicación con los pobladores que allá van.
7. Que por su trabajo se les dé salario conveniente y esto no en dinero, sino en vestidos y en cosas para sus casas.

Las Leyes de Burgos fueron redactadas el 27 de diciembre de 1512. Se trataba de 35 leyes que regulaban el trato a los indios y que iban, desde el mandato de destruir y quemar todos los poblados y construirlos nuevamente en las cercanías de las villas españolas, con el propósito de hacer más frecuente el contacto con los conquistadores, hasta la determinación del tiempo de trabajo y el dedicado al descanso, pasando por la enseñanza de la religión católica a los indios y de cómo éstos debían practicarla. Cabe mencionar que la Ley número 24 estipulaba que "ninguno podrá azotar o pegar o llamar a ningún indio perro ni darle ningún otro nombre que no sea el suyo propio".[20]

Poco después de que se redactaran las Leyes de Burgos, el vicario de los dominicos en La Española llegó a la Corte

[20] *Ibid.*

para exponerle al rey la inutilidad de éstas para remediar los males de los indios mientras permaneciera en vigor el principal de ellos: el poder ejercido sobre los vencidos. El rey mandó a su Consejo que moderase las Leyes de Burgos y llamó a su confesor fray Tomás de Matienzo y al maestro en Teología fray Alonso de Bustillo para que se unieran a las nuevas discusiones. De las reflexiones surgieron cuatro leyes conocidas como *Declaración y moderación de las ordenanzas hechas* promulgadas en Valladolid el 28 de julio de 1513.

Guerra justa o acrobacias con el Filósofo

La controversia entre Juan Ginés de Sepúlveda, humanista, y fray Bartolomé de Las Casas, dominico, es suficientemente ilustrativa del paradigma cristiano de la humanidad o inhumanidad del hombre americano, pues de él se desprende el corpus de la legislación restrictiva de Indias que, ciertamente, justifica la empresa colonizadora por las instituciones occidentales derivadas del poder monárquico y eclesiástico, cuyos pareceres y procedimientos van abandonando las comunidades americanas al carácter de extranjeras en sus propios parajes:

> La consecuencia de la reducción de esas culturas a sólo la esfera propia, a la sociedad natural, fue que el ser sui generis que hoy se les aprecia quedó cancelado como carente de significación "verdaderas" y reducido a la nula posibilidad de recibir los valores de la cultura europea; a la posibilidad, en una palabra, de realizar en América otra Europa, y ese fue el ser, por consiguiente, con el que, en el orden moral, fue inventada aquella.[21]

La influencia del pensamiento medieval en la conquista y colonización del Nuevo Mundo se manifiesta en la opinión que

[21] Edmundo O'Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2003, p. 151.

se tiene del hombre americano y de la validez de las agresiones en un sistema de normas que regulan las causas de la guerra justa, la autoridad de quien la declara y la recta intención y forma de efectuarla.

Las bases teológicas y canónicas, por un lado, y jurídicas y morales, por el otro, convergen en la discusión respecto al derecho de los infieles a la posesión de bienes y principados, su situación jurídica ante la Santa Sede y las restricciones que ésta puede imponerles tomando como consideración la índole temporal o espiritual de la autoridad papal y de las delegaciones que otorga a los príncipes cristianos.

Incluso cabe recordar que el modelo prevaleciente para la gestión imperial del poder es el romano, al que se atienen el poder pontificio y el imperial; modelo que desde tiempos de Constantino, se reproduce con las variaciones necesarias que deben atender al plan providencial de la salvación universal y que, más allá de sus coberturas teológicas y jurídicas, colocan al Imperio al centro de la Historia, despojando a sus colonias del carácter de sujetos históricos: desde los romanos hasta la organización del mundo hispanoamericano, que es el que nos interesa, la relación dialéctica que prevalece entre las colonias y los imperios ha visto cambiar de sujetos pero no así su naturaleza.

Acertadamente evoca Lewis Hanke a fray Antón de Montesinos como ejemplo de la corriente que se manifestaba en favor de los americanos cuando el Domingo de Adviento de 1511 pronunció el primer grito profético en la isla de La Española.[22]

En su sermón, Montesinos increpaba al escandalizado auditorio peninsular sobre la baja opinión que se tenía de los indios y apremiaba en forma la necesidad de que la colonización del Nuevo Mundo se llevara a cabo de manera cristiana:

[22] Lewis Hanke, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985, p. 23.

> Para os los dar a conocer me he subido aquí, yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y más espantable y peligrosa que jamás no pensáistes oir [...] Decid ¿con qué derecho y con con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos dellos, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer y sin curallos de sus enfermedades que, de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidados tenéis de quien los doctrinen y conozcan a su Dios y criador, sean baptizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico, dormidos? Tened en cuenta que en el estado en el que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que no quieren la fe de Cristo.[23]

Desde luego, es preciso contextualizar el sermón de Montesinos:

> El sermón de Montesinos no sólo debe leerse como la protesta filantrópica contra la inhumanidad de la conquista española. Sin duda alguna, apelaba a los mejores sentimientos. Pero, al mismo tiempo, constituía la más cabal y consecuente expresión del principio interior de este proceso colonizador mismo. Montesinos expresaba por medio de su protesta el verdadero principio discursivo de la colonización [...] El breve discurso de Montesinos planteaba en este sentido las dos tesis fundamentales del nuevo espíritu reformista: la desautorización teológica del concepto mili-

[23] Véase Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1992, t. II, pp. 441-446.

> tar de la conquista como verdadera guerra de vasallaje y rapiña; y, en segundo lugar, la subsiguiente reformulación del amor cristiano, la *caritas*, como *verdadero* principio de conversión, o sea, como el instrumento privilegiado de la *conquista espiritual de América*.[24]

La disputa se da, entonces, entre evangelizadores y encomenderos. Una breve reflexión sobre la encomienda nos lleva a considerar el carácter del Estado español de 1492. La encomienda significó la cesión de un determinado número de indios y de sus tierras productivas a los conquistadores quienes se encargarían de suministrarles instrucción religiosa. Además, el encomendero usufructuaba en régimen de propiedad tanto el trabajo del hombre como las tierras designadas a él por el monarca español.

El encomendero tenía derecho a tributo por parte de los indios que trabajaban en la encomienda, aunque no tenía propiedad sobre las personas. Se trataba de una institución próxima a la servidumbre que, sin poseer derecho físico sobre los indios, sí permitía al encomendero vivir de los tributos, convirtiéndose la encomienda en un aparato estatal parasitario.[25]

El hecho de que la instrucción de los indios en la fe cristiana fuera una obligación que el encomendero debía cumplir, significó una peculiar política que la Corona ejerció en las Indias y nunca antes, por ejemplo, con los moros. Hemos de recordar cómo la Corona tuvo que ser tolerante frente a los moros y judíos hasta que lograra vencer, en Granada, el último reducto del enemigo musulmán. Pero en el Nuevo Mundo, la situación pintaba más bien hacia la intolerancia que derivó en la anulación de la identidad americana por el dominio del más fuerte:

[24] Subirats, *op. cit.,* p. 90.

[25] Roberto Zub, "La Conquista y los indios", en *Reforma y Conquista: América Latina 500 años después. Estudios sobre protestantismo e historia*, Managua, CIEETS, 1989, p. 93.

> El Estado moderno confiaba en ganar fuerza a través de política de intolerancia religiosa capaz de eliminar toda oposición, mientras que los reyes de la España medieval tuvieron que conceder una amplia libertad de creencias religiosas en virtud de su misma debilidad política. Este cambio fundamental en la actitud religiosa de la Corona marca el fin de la Edad Media.[26]

Valladolid, 1550

Convencidos de que participaron en una obra de gran magnitud y trascendencia, los protagonistas de la querella sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indios americanos, Las Casas y Sepúlveda polemizaron siguiendo dos líneas: la reflexión sobre la naturaleza de la conversión y las instituciones y las bases jurídicas y teológicas que debían codificar tal empresa.

El erudito renacentista cordobés, Juan Ginés de Sepúlveda, sostuvo que los indios eran siervos a natura y que, en consecuencia, los españoles tenían derecho a imponerles un gobierno despótico para obligarlos a ser hombres virtuosos y cristianos. Ya el Filósofo había sentenciado que aquellos hombres en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, deben ser regidos por los hombres superiores convirtiéndose, los inferiores, en esclavos "y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo".

Incluso Aristóteles había afirmado la semejanza que los esclavos guardaban con los animales domésticos, pues "unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia".[27]

Contrincante de Sepúlveda era fray Bartolomé de Las Casas cuya admiración por los indios se remontaba a la época en

[26] Lewis Hanke, *La humanidad es una…*, p. 24.
[27] Aristóteles, "De la esclavitud", en *op. cit.*, lib. I, cap. II.

que el Almirante había llevado a Sevilla algunos naturales de las Indias. Frente a la residencia donde se alojaban los indios, noche y día se agolpaba la muchedumbre, gente humilde y nobles caballeros, sacerdotes y damas encopetadas. Las Casas, que tenía a la sazón 19 años y era estudiante en Salamanca, tampoco pudo resistir la tentación de ir a ver a los indios. Pasaba horas enteras frente a la morada de los indios y logró ver al Almirante en persona, quien se hospedaba en el monasterio de Santa María de las Cuevas, en la orilla opuesta del Guadalquivir.[28]

Las Casas atribuía la imagen deformada del indio (incapaz de regirse a sí mismo y por ende casi igual a las bestias) a los colonos de la isla de La Española. Pero el indio considerado como bestia también era lugar común en otras regiones. Ortega y Medina señala que un testimonio más proviene de fray Agustín Dávila Padilla, quien cuenta que en la Nueva España hubo personas, incluso letradas, que sostuvieron que los indígenas no eran de la misma naturaleza que los españoles, que no eran hombres y que, por lo mismo, eran incapaces de recibir los Santos Sacramentos. Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, atribuía a dos circunstancias la falsa doctrina que condenaba a los indios a ser de naturaleza inferior a la europea: las sugestiones del demonio y la codicia española que calificaba a los naturales, imagen de Dios, de "bestias y jumentos".[29]

La argumentación del obispo de Chiapas no se encierra en el plano de lo moral. Más allá de considerar a los indios como creaturas de Dios que participan de todos los atributos humanos, no vacila en atacar a sus adversarios en el plano del Derecho, aduciendo a la capacidad del hombre americano a vivir libre en sociedad civil y tener propiedades, leyes y gobiernos legítimos.

[28] Yákov Svet, *Cristóbal Colón,* Moscú, Progreso, 1987 (Siglos y Hombres), p. 297.

[29] Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987, pp. 31 y 32.

Finalmente, Las Casas culmina poniendo en tela de juicio las injusticias del régimen colonial,[30] al recordar al rey que la única justificación de la conquista reside en la misión confiada a los españoles para la conversión del Nuevo Mundo:

> [...] lo que da fuerza a las acusaciones de Las Casas [...] es que tienen una exactitud terrible: de acuerdo con Las Casas, la destrucción de los indios no se nos manifiesta solamente como uno de los episodios más crueles de la historia humana, sino, a escala de un continente, como un homicidio colectivo de amplitud sin precedentes [...] Las obras de Las Casas con excesiva frecuencia han servido de arma contra la España católica y el imperialismo español, contribuido demasiado a la formación de la "leyenda negra", antihispánica, [como] para que sea fácil separar "el mito Las Casas" del "verdadero Las Casas".[31]

En el centro de la polémica hallamos que Sepúlveda opina que los indios deben ser sometidos y guiados por los españoles, a causa, fundamentalmente, de cuatro razones que encontrarán en Las Casas un fuerte obstáculo. Estas razones son:

l. Los indios son bárbaros:
   Son los indios carentes de cultura y leyes escritas, son antropófagos y cobardes, todos bárbaros en sus costumbres y se

[30] "[...] habiendo en la isla Española sobre tres cuentos de ánimas que vimos, no hay hoy de los naturales della doscientas personas. La isla de Cuba es casi tan luenga como desde Valladolid a Roma: está hoy cuasi toda despoblada. La isla de Sant Juan (Puerto Rico) y la de Jamaica, islas muy grandes y muy felices y graciosas, ambas están comarcanas a la Española y a Cuba por la parte del Norte, que son más de sesenta con las que llamaban de Gigantes y otras islas grandes y chicas, y que la peor dellas y más fértil y graciosa que la huerta del Rey, de Sevilla, y la más sana tierra del mundo, en las cuales había más de quinientas mil ánimas, no hay hoy una sola criatura. Todas las mataron trayéndolas y por traellas a la isla Española, después que veían que se les acababan los naturales della [...] otras más de treinta islas que están en comarca de la isla de Sant Juan, por la mesma causa están despobladas y perdidas". Las Casas, *Brevísima relación...*, pp. 10-11. Para más datos sobre las matanzas véase también *Historia de las Indias*, libro I, cap 102; libro II, cap. 8 y ss.

[31] Michèle Duchet, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1988, p. 169.

desangran en guerras intestinas. Siguiendo las ideas tomistas, justo es que los más dotados por la Naturaleza —en sentido aristotélico— gobiernen a quienes carecen de prudencia. Los bárbaros tienen, en virtud de la ley natural, el deber de someterse y en caso contrario, es justa la guerra emprendida contra ellos.

2. Los indios cometen crímenes contra natura:
   Los indios no observan la ley natural que debe ser obedecida por cristianos y paganos. Sin embargo, no es lícita la guerra contra los infieles que adoran al verdadero Dios de una forma natural, es decir, sin conocimiento del Evangelio ni de la fe de Cristo. Pero los idólatras que inmolaban humanos deben someterse al poder de los cristianos para adquirir el carácter de humanidad, renunciando a sus nefandos delitos, barbarie e inhumanidad.
3. Los indios apresan y matan a personas inocentes:
   Tercera razón que justifica la guerra contra los indios es que todo hombre, por ley natural y divina, está obligado a evitar que hombres inocentes sean degollados con indigna muerte. En consecuencia, es justa la guerra, pues los indios cometen sacrificios de inocentes, que serán libertados mediante ella. La conquista es, pues, deber de cristianos y ventaja para las víctimas de los inmoladores.
4. La guerra justa se emprende a fin de preparar la prédica de la fe:
   La predicación de la fe por sí sola o acompañada de la fuerza es un deber que todos los hombres de buena voluntad deben cumplir, para lo cual los españoles tienen derecho a hacer uso de la fuerza para someter a los bárbaros a su dominio (lo que no implica que se les bautice por la fuerza, pues ésta es cosa de voluntad, aunque es lícita la dominación que les enseñe el recto camino por las predicaciones evangélicas).[32]

Las Casas viajó varias veces a España para presentar sus tesis a favor de los indios, pero la refutación de las cuatro

[32] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, FCE, 1986, pp. 28-34.

razones para considerar la guerra contra los indios como justa, presentadas por Sepúlveda, ilustra de manera singular las posiciones antropológicas y humanistas del dominico. Incluso cuando Las Casas llegó en 1547 a la Corte llevaba consigo la autorización legal que los indios de Chiapas y Oaxaca le habían dado a él y a su compañero fray Rodrigo de Andrada para representarlos ante el Consejo de Indias.[33]

El primer triunfo que logró el Obispo de Chiapas fue el 16 de abril de 1550 cuando Carlos I de España, en aquel entonces el gobernante más poderoso del continente europeo y el emperador con mayores territorios, ordenó que se suspendieran todas las conquistas en el Nuevo Mundo hasta que un grupo especial de teólogos y consejeros dictaminara acerca del método más justo y recto de realizarlas. Decretó asimismo que Sepúlveda y Las Casas se reuniesen ese mismo año para discutir con el Consejo de Indias sus particulares puntos de vista. Las sesiones comenzaron en Valladolid a mediados de agosto y continuaron cerca de un mes para poder responderle al Emperador sobre la legitimidad de la dominación para la consiguiente predicación. Los jueces acordaron volver a reunirse en abril de 1551, tras escuchar los argumentos de los protagonistas de la magna querella.

El objetivo de lucha que Las Casas mantuvo, durante los últimos 50 años de su vida, parece encontrar su forma más explícita en la sexta razón para la composición de su *Historia de las Indias*; el dominico escribía, según él, para lo siguiente:

[33] Hanke, *La humanidad es una*..., p. 83. El 12 de mayo de 1556 se informaba a la Audiencia de México que se necesitaba de un protector de los indios que tuviera acceso fácil a la Corte, para exponer los problemas de los indígenas, solicitando que se nombrase para el cargo al dominico fray Bartolomé de Las Casas, o en su defecto a alguna persona buena y destacada de la Corte. Véase Enriqueta Vila Vilar y María Justina Sarabia Viejo, *Cartas de Cabildos hispanoamericanos. Audiencia de México (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1985, p. 409.

> Para liberar a mi propia nación española del error y de la muy grave y muy perniciosa ilusión que ahora vive y ha vivido siempre de considerar que estas gentes carecen de las características esenciales de los hombres, juzgándolas por bestias brutas incapaces de virtud y religión, despreciando sus buenas cualidades y exagerando las malas que tienen. Estas gentes han permanecido ocultas y olvidadas por muchos siglos, y (éste ha sido mi propósito) para que se les extienda nuestra mano en alguna forma, a fin de que no sigan viviendo oprimidos como hasta el presente, sólo por la muy falsa opinión que se tiene de ellos, y que se mantengan permanentemente sumidos en la oscuridad.[34]

Al parecer de Gerbi, Las Casas ha sido mitificado en exceso pues, en su muy particular opinión, su carácter era bien distinto a lo que se pudiera imaginar:

> Las Casas era un hombre de la Edad Media, latinamente erudito, cristiano combativo e intransigente, fanático en su defensa de los indios e indiferente, o sordo, mejor, a la razón del Estado y a las exigencias políticas de uno de los primeros imperios coloniales; movido, sí, por un impulso de caridad y de indignación por las tropelías efectivamente cometidas, pero arrastrado por el espíritu de acusación y de denuncia y de amplificación oratoria a una letanía de escandalosas revelaciones y a una idolización forense de las puras, inocentes, patéticas víctimas de tan criminales excesos.[35]

Durante la disputa en Valladolid, el dominico quiso demostrar que su contrincante cordobés había mal interpretado las palabras del Filósofo ("un pagano que ardía en los infiernos") y de los padres de la Iglesia.

Sepúlveda utilizaba el término "bárbaros" para caracterizar a los indios, pero Las Casas consideraba que si bárbaro es aquel que por su conducta es salvaje, por el trato dado a los indios por los españoles, se podía decir que éstos eran más

[34] Hanke, *La humanidad es una*..., p. 105.
[35] Gerbi, *La Naturaleza de las Indias*..., pp. 417 y 418.

bárbaros que aquellos. No puede decirse, tampoco, que los indios sean bárbaros por carecer de escritura, puesto que la capacidad de aztecas e incas y la belleza y complejidad de las lenguas indígenas son prueba de su racionalidad. Son realmente bárbaros quienes carecen de razonamiento y de una manera de vivir propia a los seres humanos, no tienen leyes y lleven una vida desordenada. Las Casas se vio obligado a distinguir cuatro especies de bárbaros:

1. Lo que se dice de cualquier persona que muestra alguna especie de desorden.
2. Los que carecen de estudios o letras o de una lengua sin correspondencia con la latina.
3. Los que son crueles y no se rigen por la razón.
4. Todos los infieles, así los que nunca oyeron del Evangelio (infidelidad negativa) y los que, habiendo oído del Evangelio, se resisten y lo combaten (grave pecado de infidelidad).

Cabe señalar que para Sepúlveda no había justa causa de hacer la guerra a aquellos indios que, sin haber oído del Evangelio, se gobernaban y comportaban de acuerdo al Derecho natural: "Cuando los paganos no son más que paganos y no se les puede echar en cara otra cosa sino el no ser cristianos, que es lo que llamamos infidelidad, no hay justa causa para castigarlos ni para atacarlos con las armas […]".[36]

Las Casas acusaba a Sepúlveda de basarse en las crónicas de Pedro Mártir de Anglería, que nunca pisó suelo americano, y de Oviedo, a quien no vacilaba en calificar como "un enemigo mortal del género humano".

[36] Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas…,* p. 117. Sepúlveda, por boca de Demócrates, añade: "[…] de tal modo que si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero, según la ley de naturaleza […] parece que contra estas gentes sería ilícita la guerra […]".

Contra el argumento que Sepúlveda esgrimía en cuanto a que los indios atentaban contra natura al practicar la idolatría y la inmolación de seres humanos, Las Casas respondía que los españoles no podían castigar a los indios pues no tenían jurisdicción alguna sobre ellos, independientemente del grado en que sus prácticas violaran la ley natural. Los herejes sólo podían ser castigados si dejaban de observar la obediencia prometida, durante el bautizo, a Dios y a su Iglesia. Sin creer en el poder temporal del papado sobre los pueblos infieles, Las Casas, como lo subraya Zavala, admite la variación de su régimen político una vez que los paganos han aceptado la fe cristiana pues se ven obligados éstos a sujetarse a la jurisdicción española, y sólo a ella, pues la bula de donación de Alejandro VI había creado el gobierno español sobre las Indias y sus habitantes debían reconocerlo: luego, la conversión religiosa implicaba la obligación de los indios de sujetarse al poder político de los invasores: "Las Casas no separaba, por lo tanto, los fines religiosos de los políticos de la invasión […] su interpretación de la bula exigía la reunión en un solo acto de la sujeción de los indios a la Iglesia y al rey de España, con menoscabo de su voluntad libre frente al fin político".[37]

Si, como decía Sepúlveda, los indios eran inferiores por practicar ritos abominables, habría que admitir, según el dominico, la desigualdad entre los hombres y habría que privarlos, forzosamente, de la fe. Pero para Las Casas, los sacrificios humanos practicados por los indios no debían ser causa para considerarlos como bestias, sino que debían ser tomados como un error que debía remediarse mediante la prédica de la fe y sus rituales amorosos y piadosos.

Aunque los indios fueran paganos, ni podían ni debían ser comparados con los gentiles, quienes, conociendo el cristianismo, no profesaban la fe romana. Pero aquellos que maliciosamente se oponían a la difusión de los Evangelios daban,

[37] Zavala, *Las instituciones jurídicas…,* pp. 66 y 67.

por su combate a la fe, una justa causa para la dominación política. A este respecto, la opinión del sevillano convergía con la del cordobés. La diferencia es que Sepúlveda habría aceptado la fantasiosa tesis de Oviedo según la cual los indios habían recibido la fe antes y luego volvieron a la idolatría. Cierto es que, si Oviedo hubiese sido capaz de convencer a la Corona sobre su idea, los indios habrían sido considerados, indudablemente, como herejes y rebeldes. Ni siquiera se habría considerado la persuasión pacífica como contrapartida del uso de la fuerza, que habría sido, en este caso, base para una "justa guerra".

Las Casas estaría aceptando el derecho a la insurrección sólo cuando los indios intentaran defenderse de las atrocidades cometidas por los españoles, aunque no niega la posibilidad de guerrear contra los infieles cuando su resistencia a los conquistadores y predicadores no fuera puramente defensiva.

De ahí que la cuarta razón que daba Sepúlveda para declarar como justa la guerra contra los indios, desembocara en una refutación que es, de hecho, el eje del pensamiento lascasiano: la evangelización pura.

Una guerra que se lleva a cabo siguiendo fines materiales (expansión materialista) y no religiosos (expansión cristiana) iría en contra de las enseñanzas de Cristo y de los Apóstoles, quienes propagaron la fe sin emplear jamás la fuerza. Las Casas propone, por lo tanto, seguir el método que se utilizó durante la época de la Iglesia primitiva. Ninguna guerra es justificable salvo cuando se opone el enemigo, como en el caso de los musulmanes, a la expansión de la religión cristiana. No había pues más que un camino lícito para la evangelización: el que rechaza la violencia y la agresión aunque la penetración y la persuasión son consideradas por Las Casas como lícitas, si eran mansas y sin agravio a los gentiles.

Finalmente, la decisión de anular la jurisdicción de los príncipes infieles recaía sólo en el Papa quien, como Alejandro VI, tenía que observar la propagación de la fe y encaminar

las vidas de los paganos hacia un fin espiritual, pero rechazando cualquier medio que no fuera el de misiones religiosas puras.

Los principios lascasianos, en resumidas cuentas, se basaban en la afirmación de la virtud expansiva de la religión cristiana (católica, luego universal) que autorizaba la prolongación en América de las jurisdicciones religiosas y civiles de Europa, las cuales debían quedar estrictamente subordinadas a la fe, causa y efecto de su extensión.[38]

Las propuestas de Las Casas se enmarcan fácilmente dentro de un indigenismo primitivo. Tales propuestas son:

1. Buscar una posible conciliación entre la soberanía del rey español y los señores indios. Miramiento y respeto a la nobleza indígena.
2. Permitir a los indios tener un defensor legal, un procurador general y un defensor en la Corte real.
3. Prohibir la entrada de los encomenderos a los pueblos. Considerar lícitas las entradas de los españoles a los pueblos, sólo cuando éstas se hagan con permiso expreso o tácito del rey natural.
4. Respetar las jurisdicciones propias a los indios si éstas no contravienen a la fe y a las buenas costumbres.
5. Impedir que los corregidores abusen de sus cargos.
6. Declarar exentos de tributos a pueblos muy perjudicados.
7. Manifestarse contra la esclavitud de los indios y la costumbre de cargarlos.
8. Permitir la intervención de los religiosos en las moderaciones de los repartimientos excesivos.
9. Revocar los asientos y capitulaciones de las expediciones.
10. No permitir que se bautice a los adultos sin previa instrucción en la fe.

[38] *Ibid.*, p. 23.

Vistas estas propuestas que, sin ser únicas ni excluyentes, ofrece el Obispo de Chiapas, tenemos que aceptar que no olvida, ni el Derecho natural ni las necesidades de la expansión cristiana.

El humanismo de Sepúlveda es aún más desconcertante que el de Las Casas, pues el filósofo de formación renacentista no se contenta con amontonar denuncias de aquellas terribles acciones derivadas de la Conquista, sino que también intenta articular el orden general al que debía atenerse jurídicamente la empresa colonizadora y la concepción general del mundo en relación tanto al Derecho natural,[39] como a la elucubración teológica establecida como fondo de verdad.

Fiel a la visión que jerarquizaba la articulación del mundo, nuestro autor se dedicó a establecer los lineamientos que procurasen al Imperio la racionalidad derivada de la ley natural y el liderazgo moral, dentro de una perspectiva de la caridad cristiana que permitiera al débil ampararse al manto del poderoso. De ahí la tesis que Sepúlveda sostiene para el mantenimiento de la Guerra de Conquista:

> Tales son las gentes bárbaras e inhumanas, ajenas a la vida civil y a las costumbres pacíficas. Y ser siempre justo y conforme al Derecho natural que se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio, se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra ser justa según el derecho natural lo declara.[40]

En su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Sepúlveda se manifiesta a favor de "someter con

[39] La ley natural o recta razón es entendida como participación de la ley eterna (de la voluntad de Dios) en la criatura racional. Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas…,* p. 67.

[40] *Ibid.,* p. 85.

las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio".[41]

La tesis de Sepúlveda es una obvia tesis colonialista: el bárbaro debe obedecer al culto, el inferior al superior, el gentil al creyente, el pobre al rico, el que obedece al que manda [...] Y ciertamente Las Casas opina de la misma forma, la cuestión entonces es saber a quién calificar de bárbaro.[42] Richard Morse señala que Sepúlveda ha sido injustamente tratado, pues:

> Quienes acusan a Sepúlveda de justificar el esclavizamiento de los indios interpretan erróneamente su afirmación más amplia de que toda sociedad requiere el dominio de la mente sobre los apetitos, y pasan por alto su observación de que Las Casas, en lugar de refutar sus argumentos, seguía amontonando documentación sobre crueldades españolas que a él le inspiraban por lo menos la misma repulsa.[43]

[41] *Ibid.,* p. 81.

[42] Acosta clasificaba a los indios de la siguiente manera:

a. Caribes: Estos eran hombres salvajes por lo que los españoles podían y debían sujetarlos primero por fuerza, y después predicarles la fe. Son hombres silvestres.
b. Mexicanos y peruanos: Siendo hombres de cultura media, es decir, semibárbaros, se les podía predicar la fe primero y después sujetarlos políticamente para que perseveraran en las costumbres cristianas y civilizadas.
c. Japoneses, chinos y orientales: Indios orientales cultos, de todos los indios los más civilizados, por lo cual se les debía predicar la fe sin sujeción política anterior ni posterior.

Véase Zavala, *Las instituciones jurídicas…,* p. 26; y Ortega y Medina, *Imagología del bueno…*, p. 32.

[43] Richard Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo,* México, Siglo XXI, 1982, p. 45. La idea del control de la mente sobre los apetitos deriva obviamente de Santo Tomás de Aquino, y que Ginés de Sepúlveda retoma en su *Tratado...* cuando dice: "[…] porque en los viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito a la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza". (*Tratado…,* p. 83). Morse sin duda exagera, pues si bien Sepúlveda va en desacuerdo con la violencia de las guerras impías y criminales, no por ello deja de perdonar las atrocidades de los españoles so pretexto de que la guerra que se libra contra ellos es justa. No deja tampoco de hacer una apología de la civilización "sobria y frugal" de los españoles. *El espejo de Próspero…*, pp. 101-105.

El estudio introductorio a la obra de Ginés de Sepúlveda, realizado por Manuel García-Pelayo,[44] es significativo en la medida en que subraya el carácter iusnaturalista del pensamiento de Sepúlveda cuando verifica la reconciliación que nuestro autor logra llevar a cabo entre el aristotelismo y el estoicismo, esto lo lleva a identificar el Derecho natural con el Derecho de gentes, fundamentando secularmente la dominación del imperio sobre los indios.[45]

De acuerdo al eje del pensamiento filosófico de Sepúlveda, la ley natural, de la cual deriva forzosamente la ley positiva, rige sobre los hombres universalmente. En los cimientos de este razonamiento se encuentra la noción de lo perfecto humano que busca la generalización tanto de la vida racional virtuosa como de la ejecución del plan providencial de la salvación universal:

> Sepúlveda, al hablar de la arquitectura racional perfecta del hombre y de su vida ajustada a costumbres virtuosas, según los cánones de la ética aristotélica, no presentaba un valor local europeo, sino un estado natural de perfección hacia el cual debían ser

[44] En la edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1941.

[45] La idea de asimilar el Derecho natural al Derecho de gentes propició que se asimilara el Derecho de gentes con la "comunicación natural". De ahí que en la carta de 1543, de Carlos V, se lea lo siguiente para los caciques indios: "Y porque Nos deseamos tener con vosotros toda amistad y buena confederación, para que habiendo conformidad, todos sirvamos a Dios como debemos, les hemos dado todo nuestro poder cumplido (a los portadores) para que puedan con vos hacer cualesquier concordias y asientos, para que haya entre Nos y vosotros verdadera amistad, y mucha benevolencia, y entre nuestros súbditos y los vuestros, toda hermandad y compañía; y vuestras tierras gocen de lo que en nuestros reinos Dios ha criado, que allá no tengáis, y lo que los ingenios y la industria de nuestros súbditos en todos los siglos pasados ha hallado, e inventado. De lo cual creemos, que cuando tengáis entera noticia, tendréis mucho contentamiento. Y también esperamos que, como la suma sabiduría de Dios en todas las partes del mundo cría cosas de mucho provecho para los hombres, y en cada provincia da a los naturales de ella ingenios e industria bastante, habrá algunas cosas en esa vuestra tierra, de que nuestros reinos sean aprovechados y reciban beneficio; por lo cual huelga de os ir a ver y llevar las cosas". Véase Zavala, *Las instituciones jurídicas…,* p. 24.

atraídos todos los hombres, para vivir conforme a las costumbres propias del género.[46]

La naturaleza de la disputa

El conflicto estalla de las contradicciones inherentes al pensamiento prevaleciente en el siglo XVI, manifestadas en la magnitud del problema, y se desarrolla dentro de sus marcos: la contradicción del siglo se da entre los defensores de los cánones y normas vigentes y los representantes de una sociedad renacentista y erasmista que busca crear un nuevo mundo.

Las ideas aristotélicas y fundamentos cristianos, sin embargo, están presentes. O'Gorman insiste en señalar que los siervos a natura también están incluidos en el dogma de la igualdad cristiana, y tanto el dominico como el humanista insisten en la necesidad de que los indios acepten un régimen que les permita verse beneficiados de la verdadera religión.

No se trata de otorgar al sevillano o al cordobés el triunfo de sus doctrinas pues, en opinión de O'Gorman, es falso que nos encontremos frente a un debate entre el pensamiento pagano y el cristiano, aun si la querella gira en torno al pleno o al disminuido raciocinio del indio americano.

Si bien Las Casas se alza contra las injusticias derivadas de la Conquista, no por ello lo hace contra la expansión de la fe: sólo Juan Ginés de Sepúlveda se manifiesta abiertamente a favor de ambas cosas, la cruz y la espada, por el "bien" del hombre americano, según el punto de vista español, naturalmente.[47]

[46] *Ibid.,* p. 25.

[47] "Todo el debate se reduce, pues, a la inaplicabilidad de la doctrina humanista-cristiana de Sepúlveda a los indios de América. No hay tal lucha entre paganismo y cristianismo. Sólo hay dos posiciones, ambas cristianas, que son como tanteos de acoplamiento de las nociones propias de la cultura occidental de entonces a la realidad antropológica del Nuevo Mundo". Edmundo O'Gorman, "Sobre la naturaleza bestial del hombre americano", en *Filosofía y Letras,* vols. I y II, México, UNAM, 1941, p. 313.

Las Casas combate la aplicación de los principios aristotélicos que justificarían la servidumbre de los indios americanos, pero no la esencia del pensamiento del Filósofo. No es teólogo pero sí es jurista y una especie de teórico social, debido a su educación en Salamanca. Tampoco deja de atribuir a la Corona el mismo carácter tutelar y benefactor que Sepúlveda concedía al príncipe cristiano.

Es decir, Las Casas sencillamente no considera conveniente que se apliquen las doctrinas de la servidumbre natural a los indios, aludiendo a la mala interpretación que de Aristóteles efectuó su contrincante. La pluma de Las Casas se inclina a "captar" la verdadera aplicación de los fundamentos aristotélicos, pero sin negarlos.

Por eso, con mucha razón afirma Zavala que Las Casas, a pesar de su encendida defensa de los indios, no llega más allá: "Mas no procede como un antropólogo científico que observa las costumbres del Nuevo Mundo, sino como un polemista apasionado que apenas concede que existan algunas «pecas» en la organización indígena y, en otras ocasiones, ofrece ésta como un modelo al europeo".[48]

Polémica y defensa de los indios patente en los mismos títulos de sus nueve Tratados, de la *Historia de las Indias Occidentales* y de la *Apologética Historia Sumaria*; defensa de la ideología europea al confirmar las necesidades más apremiantes de la expansión: la búsqueda de los títulos legítimos y operativos para la colonización no puede dejarse de lado.

Ecos de un dominico

De cierto es que la querella que sostuvieron Las Casas y Sepúlveda responde a la realidad histórica del momento. Desde la retractación de Betanzos hasta las acciones de los protes-

[48] Zavala, *Las instituciones jurídicas…*, p. 62.

tantes contra la injusticia en América, el incipiente indigenismo se desarrolla como instrumento de una integración persuasiva del indio americano a las pautas culturales, sociales, políticas, religiosas y económicas de Occidente.

Fray Bartolomé de Las Casas encontró importantes adeptos a su lucha contra la injusticia del régimen colonial. Recordemos al jesuita José de Acosta, quien no vaciló en escribir su *Historia Natural y Moral de las Indias* para deshacer "la falsa opinión" que sus compatriotas tienen de los indios.[49]

Por presiones de Las Casas, fray Bernardino de Minaya y fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, el papa Paulo III respondió a la larga y penosa campaña por la defensa de los indios americanos, al expedir la bula *Sublimis Deus*, el 9 de junio de 1537, en la cual afirmaba la condición humana de los indios y su capacidad para recibir la fe, al tiempo que proscribía la tesis de su barbarie y se pronunciaba a favor de la libertad de los indios.[50] Poco después promulgó la bula *Veritas Ipsa* en la que condenaba de modo enérgico la esclavización de los indios.

[49] "[…] pretendo en este libro […] deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre […]. Esta tan perjudicial opinión no veo medio con que pueda mejor deshacerse que con dar a entender el orden y el modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley; en la cual aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas […] El otro fin que puede conseguirse con la noticia de las leyes y costumbres, y policía de los indios, es ayudarlos y regirlos por ellas mismas, pues en lo que no contradicen la ley de Cristo y de su Santa Iglesia, deben ser gobernados conforme a sus fueros […]". José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias,* México, FCE, 1979, pp. 280 y 281.

[50] Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, había escrito hacia 1537, una carta a Paulo III, en la cual le urgía a la defensa de los indios: "A nadie, pues, por amor de Dios, aparte desta obra la falsa doctrina de los que, instigados por sugestiones del demonio, afirman, que estos indios son incapaces de nuestra religión. Esa voz realmente, que es de Satanás, afligido que su culto y honra se destruye, y es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y

Es probable que a instancias de Carlos V, el Papa, con un breve fechado el 19 de junio de 1538, revocara "cualquier otro que haya dado en perjuicio de la facultad del Emperador Carlos V como rey de España y en perturbación del buen gobierno de las Indias".[51]

En efecto, el 20 de noviembre de l542, Carlos V, al querer probar al Papa que su reinado también podía hacer algo en favor de los desventurados indios, promulgó las Leyes Nuevas (a las cuales añadió modificaciones el 4 de junio de 1543) donde reconocía a los indios como hombres libres y mandaba que como a tales se les tratara.

Gracias a estas leyes, Carlos V asentaba su deseo de permanecer independiente del papado, aunque, a pesar de la revocación de Paulo III, los lascasianos seguían blandiendo entre sus argumentos la bula *Sublimis Deus*, incluso cuando el descontento prevalecía en la Colonia por las consecuencias provocadas por las Leyes Nuevas.[52]

Francisco de Vitoria estaba detrás del punto de vista lascasiano cuando apelaba al respeto de la soberanía de los indios sobre sus dominios y bienes y sobre la falsa idea de la potestad del Príncipe cristiano y del Papa, pues ésta no justificaría

---

jumentos, no a otro fin de que los tienen a cargo, no tengan cuidado de librarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que se las dejen usar en su servicio, conforme a su antojo. ¿Quién es el de tan atrevido corazón y respectos tan ajenos de vergüenza, que ose afirmar que son incapaces de la fe los que vemos ser capacísimos de las artes mecánicas, y los que, reducidos a nuestro ministerio, experimentamos ser de buen natural, fieles y diligentes?". Gabriel Méndez Plancarte, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, UNAM, 1946, p. 63.

[51] Hortensia Pichardo Viñals, *Las ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos. 1512,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984, p. 54.

[52] El 1º de junio de 1544 informan a la Audiencia de México, del descontento y malas consecuencias provocadas por las Leyes Nuevas de 1542-1543 y solicitan se oigan a los procuradores enviados por la ciudad para informarle. Firman Luis de la Torres, Alonso de Bazán, Bernardino Vázquez de Tapia, Gonzalo Ruiz, Antonio de Carvajal, Juan de Sámano, Pedro de Villegas, Bernardino de Albornoz, Hernando de Salazar, Jerónimo López y el escribano Miguel López. Véase Vila Vilar y Sarabia Viejo, *Cartas de Cabildos hispanoamericanos…,* p. 410.

la represión y el castigo a los infieles por los pecados contra natura por ellos cometidos. Al tomar el derecho de libre comunicación de las ideas como inalienable, Vitoria deducía que la Guerra de Conquista es justa en la medida en que brinda seguridad tanto a los predicadores como a los nuevos conversos.

El derecho de guerrear se legitimaba cuando los indios injuriaban a los cristianos al impedir la actividad misional considerada como transmisión de ideas. En el caso de otros indios oprimidos de manera injusta por otros más poderosos, como los aztecas, Vitoria sostenía que el derecho de intervención bélica aseguraba la defensa del sojuzgado. Pero el comportamiento de los españoles en tierras americanas era para él propio de agresores y opresores, de modo que se pronunció contra una guerra llevada de manera tiránica y con miras al mero saqueo que sólo desencadenaba la violencia. Para Vitoria, el fin del gobierno civil era vigilar el cumplimiento de la voluntad popular y el bien público. Tales ideas (derivadas naturalmente de las tomistas) equivalían a la aceptación explícita de la intervención española cuando el tirano impedía al súbdito abrazar la fe cristiana, por lo que, para bien del pueblo indio, cabía ayudarlo a recobrar su libertad e incluso podía el Papa destituir al tirano para poner en su lugar a un príncipe cristiano, aceptando así las donaciones papales como formas indirectas de asegurar la predicación.

Así pues, Vitoria solamente consideraba lícito emplear la fuerza para el primer momento del apostolado, el anuncio de la fe, aunque no la aconsejaba por sus inconvenientes; para el segundo paso del apostolado, la aceptación de la fe, sugería que se anulara toda coacción externa, respetando la libre determinación del gentil, aunque ello significara la condenación eterna del alma del obstinado.

En la primera parte de su *Relaciones de indios y del derecho de guerra*,[53] nuestro autor dice:

[53] Las *Relectiones de Indis et de iure belli* fueron editadas por vez primera en 1557 por Charles Boyer en Lyon.

> Los bárbaros no tienen el deber de creer en Cristo al primer conocimiento de su fe, de tal manera que pequen mortalmente no creyendo sólo el anuncio de ella y por la proposición de que la verdadera religión es la cristiana y de que Cristo es el salvador y redentor del mundo, sin milagros o sin otra prueba o sin empleo de medio alguno de persuasión.[54]

Aunque Vitoria sólo estimó como causas justas las antes señaladas, quedó pendiente una más: la "rudeza y la idiotez de los indios",[55] y su ineptitud "para formar o administrar una república legítima dentro de los términos humanos y civiles", ello sería causa por la cual los españoles pasarían a tener dominio sobre ellos.[56] Que conste que Vitoria no se atrevió a darlo por bueno ni a condenarlo. Eso sí, en el caso de que los títulos legítimos cesaran, los españoles tendrían que devolver el poder a los indios, pero sin abandonarlos del todo. Es decir, incluso terminada la labor española en América, los colonos podrían quedarse en América. Por otro lado, el comercio y las expediciones no deberían cesar, pues eso se traduciría en perjuicio para los españoles en detrimento de los intereses de los príncipes. Lo cual, para Vitoria, no sería tolerable. Aunque subrayó que tales propuestas no eran afirmaciones determinantes, es de notar la manera en que Vitoria, impecable en el plano de los principios, finaliza su disertación con una conclusión vaga en la que, con dolor, sacrifica su elegante estilo y su enorme talento en aras del visto bueno de su majestad al señalar que quizá "podría imponerse un tributo sobre el oro y la plata que se importe de los bárbaros, o la quinta parte o mayor, según la calidad de la mercancía, y esto con razón, porque por el príncipe se descubrió esa navegación y los mercaderes por su autoridad están defendidos". Así, sostiene

[54] Citado en Zavala, *Las instituciones jurídicas…,* pp. 55 y 56.

[55] Francisco de Vitoria, *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1985, p. 71.

[56] *Ibid.,* p. 70.

que aún en el caso en que por ningún título los reyes castellanos pudieran justificar su soberanía en América, no debía suspenderse el comercio con esas tierras ni retirarse de ellas porque después que se han convertido muchos bárbaros, no sería conveniente ni lícito al príncipe abandonar por completo la administración de aquellas provincias.[57]

Domingo de Soto convergía con Vitoria cuando se trataba de respetar la voluntad del indio, que se extendía del momento del anuncio de las Escrituras, hasta la aceptación de las mismas, y su posterior conversión. Pero aunque amparado por las bulas alejandrinas, el proselitismo religioso era, durante el siglo XVI, un asunto estatal, por lo cual el Estado debía cumplir con los requisitos teóricos que planteara la penetración apostólica, negándose a aceptar los medios contrarios a la forma cristiana y a la libre voluntad del gentil, pero asegurándose siempre del logro de sus propósitos expansionistas. La espada topaba con la cruz, pero tras una suerte de concordatos, lograban entre ambas, la Corona y la Iglesia, un nuevo Imperio en un Nuevo Mundo, lejos de los acontecimientos que sacudían a la Europa católica.

Efectivamente, si tomamos en cuenta la Reforma protestante (mientras Cortés conquistaba México, Lutero fijaba sus noventa y cinco tesis de Wittemberg), recordaremos que, paralelamente al despojo de las riquezas efectuado por los españoles, piratas pagados por las potencias protestantes, Holanda e Inglaterra, asaltaban los barcos españoles.

Tales acciones provocarían que Felipe II (cuyo tutor había sido Sepúlveda) extendiera el Santo Oficio a tierras ultramarinas y que hacia 1527 llegaran a América los soldados de la Compañía de Jesús para defender la Iglesia católica, procurando asegurar a Roma los adeptos que Lutero había alejado, en Europa, de sus rediles.

[57] *Ibid.*, p. 72.

La alteridad americana

La Ecumene ya no era pensada dentro de los límites tradicionales. El Nuevo Mundo había planteado problemas que rebasaban su magnitud como hecho histórico, y por sus peculiaridades se le distinguió de las otras tres partes del mundo. Estos problemas sólo podían encontrar salidas operativas dentro del orden universal establecido. De la misma forma en que América, como continente, participaba de igual naturaleza que los otros, los entes que la pueblan debían ser considerados como participantes de la cristiandad, en la cual debían encontrar la posibilidad de vincularse a la historia (a la europea, postulada como universal) para realizarse como seres espiritualmente equiparables:

> Es obvio que en la idea de América como un continente geográfico va implícita una noción ontológica respecto al ser del ente así ideado; pero si esto es evidente, resulta que la única manera de sacar a la luz esa noción implícita será preguntando por los supuestos de aquella idea, o para decirlo de un modo más concreto, averiguando las razones por las cuales América ha sido ideada del modo que vemos.[58]

La dicotomía buen salvaje-caníbal se encuentra no sólo en la base de la idea que de América se hacen los occidentales, sino que es un punto nodal que pasa a convertirse de una dicotomía a una discusión de carácter eminentemente antropológico. Pero el Otro no se revela. Occidente se empeña en anular su exterioridad, es decir, la anula mediante el condicionamiento de un sistema por otro, imperial, unidimensional, omnipresente.

[58] Edmundo O'Gorman, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1951, p. 16.

La polémica que sostuvieron en Valladolid, Las Casas y Sepúlveda, independientemente de sus alcances, significa la descentralización del Otro. Porque el Centro está en otra parte y el hombre descubierto, sea noble o mal salvaje, ve canceladas sus peculiaridades dejándole como única salida renunciar a su especificidad para alcanzar una verdadera significación. Pues sólo en el respeto a la exterioridad del Otro se halla la constitución real de su dignidad humana.

Incluso en la defensa lascasiana, la supuesta superioridad europea no deja lugar a otra cosa que a la asimilación como recurso a la presencia del Otro que incomoda, porque podría desestructurar el orden dicho y establecido como universal. El buen salvaje podría ser más bondadoso que el europeo, mientras que el caníbal podría comérselo...

EL SIGLO DE LAS LUCES

América fue la invención de los poetas,
la charada de los geógrafos,
la habladuría de los aventureros,
la codicia de las empresas y,
en suma, un inexplicable apetito y
un impulso por trascender los límites.

Alfonso Reyes, *Última Tule*

Los caníbales de Montaigne

Europa dio a América el sentido y significado que le quiso dar. Las polémicas que giraron en torno a la racionalidad del indio, a la naturaleza y a la calidad de su humanidad, nunca fueron arenas donde combatieran puntos de vista realmente disímiles. Muy al contrario, las posiciones representadas por los autores que participaron en las famosas querellas sobre América, siempre se manifestaron dentro de los límites que España proponía: intereses teológicos, morales, jurídicos y filosóficos acudían al encuentro de la preocupación antropológica que, finalmente, nunca desarrolló un lenguaje diferente del escolástico y del jurídico.

Para el siglo XVIII, las discusiones sobre la cuestión americana giraron en relación a los mismos ejes que existieron durante el siglo XVI, pero quienes participaron en ellas se encontraban ya en la época de la modernidad en la cual la religión, la razón

y la política habían adquirido un cuerpo filosófico delimitado. Las pruebas que debía pasar América se encontraban ya lejos de las maratónicas discusiones acerca de la existencia de un alma india, sin embargo, faltaba cumplir con las dos principales, derivadas de las necesidades que la misma modernidad planteaba a los hombre del siglo XVIII: la conversión, según la posición conservadora, y la razón, según la corriente liberal:

> La razón universal, instrumento occidental de dominio, implica como tal instrumento la conversión de todo objeto a su imagen y semejanza. Sin ésta, toda sujeción de las cosas parece imposible. Rechazará, pues, lo que sea irreductible, mientras transforma en racional todo lo que toca. Se convertirá así lo racional en el modelo de las cosas, en el primigenio ejemplar de todo lo existente.[1]

La Iglesia también había tratado de plantear el problema de la conversión de América en otros términos: desde 1598 Pío V instituyó unas comisiones, que son el origen de la Congregación de Propaganda, para procurar coordinar, bajo el control exclusivo de Roma y al abrigo de ambiciones materiales, la acción de las misiones católicas. Las instrucciones dadas en 1659, por el papa Alejandro VII a los misioneros, no se contentaban con prohibir toda colusión de los portadores del Evangelio con las autoridades políticas, locales o europeas, pues prescriben el respeto de los usos del país, comprendida la lengua local, con el fin de seguir el camino de la persuasión pacífica. Evidentemente estas instrucciones no fueron siempre respetadas, pero los compromisos ulteriores no deben hacer ignorar que la Iglesia fue de los pocos adversarios de la expansión estrictamente material.[2]

De todas formas, hasta esta época se seguía considerando que Dios había querido que los indios estuviesen sometidos

[1] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1979, p. 97.

[2] Marcel Merle y Roberto Mesa, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 17.

a los españoles y fuesen privados de sus bienes en castigo a sus múltiples pecados. La guerra que se librase contra los americanos sería "justa", pues mediaba una causa suficiente, por otro lado, los indios no habían querido abrazar la fe y muchos neoconversos se habían rebelado. Además, los indios eran carentes de razón, por lo que, por ley natural, debían sujetarse a los españoles para que éstos los condujeran a la vida racional.

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) habría de heredar a los siguientes siglos, al suyo propio, un conjunto de ideas que servirían para defender la tesis contraria a la teoría asimiladora, al plantear la relatividad de los valores culturales pues "chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage",[3] señalaba la necesidad de encontrar en la idea de la "comunicación natural" el mejor método para ensanchar el horizonte del conocimiento humano. La campaña lascasiana a favor de los indios tuvo, indudablemente, una repercusión favorable en Montaigne quien se declaró defensor de los indios en nombre de la humanidad.

Los caníbales de Montaigne[4] no son más bárbaros que algunos conquistadores, quienes cometen atrocidades mucho más salvajes en nombre de la piedad religiosa, pues si bien es cierto que el canibalismo le parece terrible, no por ello olvida las faltas de los mismos europeos:

> Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu' à le manger mort, à déchirer par tourments et par gênes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et,

[3] Michel Eyquem de Montaigne, *Essais*, París, Bordas, 1980, p. 73.

[4] Montaigne llama "caníbales" a todos los habitantes de las Antillas y de Sudamérica. Es de particular interés, y ese es el texto cuya lectura seguimos, el libro 1, capítulo 31, de sus *Essais*.

pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé.[5]

Después de todo, los bárbaros eran, para Montaigne, quienes no cumplían con las reglas de la razón, por lo que tanto americanos como europeos eran bárbaros, unos por no demostrar que se rigen por ella y otros por abusar de la errónea tesis de la servidumbre natural. La guerra entre los americanos (o "caníbales", como los llama indistintamente nuestro autor) no tiene otro fundamento más que el probar el coraje de los guerreros, puesto que no desean conquistar nuevas tierras y la naturaleza les provee de todo lo que necesitan.

Los europeos han pasado por el filo de sus espadas a la más bella y rica parte del mundo, por el simple deseo de negociar con perlas y pimienta de las cuales se han adueñado mediante viles y brutales victorias.[6] Montaigne utiliza la denuncia autocrítica más excelsa de la España conquistadora (la de fray Bartolomé de Las Casas), como un instrumento político demoledor para condenar a todos los españoles, pues, ciertamente, la rivalidad entre Carlos V y François I de Francia (quien, en 1523, pedía ver la cláusula del testamento de Adán excluyéndolo de una parte del mundo) tenía que repercutir en su pensamiento.

La sola crítica que Montaigne hace del sistema conquistador habría bastado para entender la dialéctica de la alteridad. En su relación con el Otro, con América, Occidente encuentra que ese Nuevo Mundo posee dos características paradójicas: es externo a Occidente y, al mismo tiempo, lo refleja, tanto en la imagen áurea del buen salvaje como en la del caníbal, irracional y violento en sus procederes.

[5] Montaigne, *op. cit.*, p. 76. En su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, fray Bartolomé afirmaba que los españoles "[…] enseñaron y amaestraron lebreles, perros bravísimos que en viendo un indio lo hacían pedazos en un credo, y mejor arremetían a él y lo comían como si fuera un puerco. Estos perros hicieron grandes estragos y carnicerías". Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación…*, p. 15.

[6] En el libro III, cap. 6, de sus *Essais*, Montaigne habla sobre la conquista de América y se lamenta profundamente por las desgracias asociadas al colonialismo.

Pero América no tiene otra salida que la de dejarse asimilar por Europa: ni el buen salvaje puede permanecer vivo, ni el caníbal puede seguir comiendo carne humana. Dicho de otra manera, América debe renunciar a ser lo que fue para adquirir un nuevo significado, para aparecer ante los ojos occidentales como lo externo a Europa, pero, al mismo tiempo, como un reflejo de ella, es decir, como un remedo de Europa: "Mundo salvaje y mundo civilizado se enfrentan y se definen recíprocamente el uno por el otro, el uno contra el otro, irreconciliables en el tiempo y la historia".[7]

Puesto que es un remedo de Europa, América tiene la virtud de reflejar los males europeos. Y no se trata sólo del enfrentamiento entre ideas medievales y renacentistas, sino de todo el cuerpo filosófico que gobierna la razón, la política y la religión del Viejo Mundo.

Los salvajes y los civilizados

Como realidad fuera de lo Mismo, el Otro se manifiesta como lo ajeno y lo alejado que, por su escisión permite, en primer lugar, que su realidad sea tomada como ejemplo de la brutalidad europea y, en segundo, que después de lograr la liberación en Europa, acepte reconocer en los liberados el proyecto de su propia liberación. Pero la propia historia europea está deformada, pues ha estado en manos de un grupo que se ha adueñado del saber específico. Es preciso devolver al pueblo ese saber. Ello es precisamente lo que los filósofos del siglo XVIII van a hacer, plantear el problema de las relaciones de la antropología y la historia de manera tal que la estructura y distribución de los papeles siga conviniendo a los fines europeos, pero no a los americanos.

[7] Michèle Duchet, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1988, p. 15.

El civilizar a los salvajes se convierte no sólo en el único humanismo de la conquista, sino en el deber de los civilizadores. No es ya la prédica de la fe, sino la prédica de la razón, pues la idea de una civilización de los salvajes se ha impuesto al ideal de la evangelización incluso al adaptar a intenciones políticas modelos de asimilación como el de las reducciones o misiones jesuitas. Lo prioritario no es ya conquistar, sino civilizar, idea que se manifiesta en el combate de los filósofos por la libertad (aunque relativa) y el buen trato a los negros y aborígenes de África, América y los mares del Sur. Gracias a la nueva igualdad gnoseológica planteada por Descartes en el siglo XVII, la posibilidad de construir el mundo por el propio pensar, quedaba abierta a todos.

Aunque el proyecto pudiera revelarse como sano, no cabe duda de que se presta para otro paradigma más. Y es que la historia americana está plagada, desde el descubrimiento hasta nuestros días, de paradigmas. El paradigma del buen salvaje y el caníbal, el paradigma cristiano de la servidumbre natural y la igualdad, el paradigma iluminista del salvaje y del civilizado: el resultado es que la estructura del mundo americano ha sido trastornada por el choque cultural y que el espacio humano se ha constituido por los hombres colonizados y por los hombres colonizadores que quieren destruir la imagen del salvaje feroz, estúpido y cruel, para crear la del buen salvaje que muestre que su imagen contraria es fruto de alteraciones de lo natural, debido a causas que pueden modificarse gracias a la labor europea de civilización de los salvajes, remediando, de paso, las anomalías y defectos del mismo mundo occidental.

Seguro de su saber y de la validez universal de su razón, el hombre ilustrado se atreve a mirar, sin miedo, el mundo salvaje. Aquel mundo salvaje que no precisa del pudor porque vive feliz y disfruta voluptuosamente de las ventajas de la naturaleza "pura". La información proporcionada por los viajeros, administradores coloniales y cronistas surte suficientes datos como para no dejar pasar inadvertido un mundo que, por-

que carece de los desastrosos efectos de la ideología dominante, refleja la crítica situación del europeo. Una vez más, como dijo Alfonso Reyes, "antes que dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia".[8] En fin, la crítica del sistema colonial también sería crítica de la ideología que pronto se vería convulsionada, arrasada, despedazada por el lema jacobino: *liberté, égalité, fraternité.*

Las luces de la razón

El anticolonialismo de los filósofos se parece al anticolonialismo del excéntrico aunque profético Las Casas. El exotismo creado por los iluministas se parece al del alucinado genovés. Estas dos ideas, violentas, sí, no parecen serlo cuando encontramos en sus condenas contra el colonialismo y el esclavismo, en los planos humano y jurídico, la ambigüedad que, de manera general, se manifiesta en la imposibilidad de describir al hombre salvaje haciendo abstracción de todo lo que lo liga y lo desliga del hombre civilizado:

> La impresión dominante es que el mundo salvaje no puede escapar a su destrucción. Herido de muerte por la ferocidad de la conquista, asolado por enfermedades y vicios que les transmitieron los europeos, desgarrado por luchas internas, empujado a la rebelión o a la desesperación, se aleja cada vez más de una historia que nunca será su historia.[9]

Existen dos maneras de atacar la ideología colonial: se puede discutir, en primer lugar, si es razonable someter a otro país, pero, en segundo lugar, se puede discutir también la legitimidad de la colonización en nombre del derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos.[10]

[8] Alfonso Reyes, "Última Tule", en *Obras completas*, México, FCE, 1960, t. XI, p. 61.

[9] Duchet, *op. cit.*, pp. 195 y 196.

[10] Rousseau condena radicalmente el derecho de conquista y niega toda legitimidad a las anexiones basadas en la fuerza: "Un pueblo conquistado sólo está obli-

Pero no sólo se trataba de discutir sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, sino, más aún, de la igualdad entre los hombres, pues el paradigma de la servidumbre natural o igualdad cristiana había dejado su lugar a la solución aportada por el Derecho romano que toma al hombre como ente de derecho y por lo mismo como ciudadano.

Las teorías democráticas modernas aluden a la necesidad de amoldar la ley civil a la ley natural y se recorren los informes de viajeros y las relaciones de cronistas para ordenar conforme se requiera, la materia bruta de éstas e idear un arma efectiva para combatir al rey. El cimarrón ingresa a la Historia por su misma rebelión, pues, ciertamente, todo ingreso a la Historia, desde Adán frente a Dios, está concebido como rebelión ante lo establecido.

El buen salvaje retorna a su antiguo ámbito, pero éste ya es político. Sin embargo, la política no se basa ya en la naturaleza, sino en el artificio. De ahí que la comprobable desigualdad natural supuesta entre los hombres, según la tradición escolástica, terminara siendo caduca. En efecto, el mundo que la teología y la escolástica anhelaban era inmóvil, ordenado según los dogmas divinos. Contra esta tendencia a subordinar todo el saber a la teología, se levantan los filósofos, negándose a seguir considerando a la Iglesia como la única fuente de conocimientos. Al plantear que todo razonamiento debía ser orientado en el sentido de demostrar la Verdad absoluta revelada por Dios, la escolástica afirmaba que la vida secular debía estar sometida a la vida espiritual para lo cual las doctrinas de los antiguos filósofos paganos se amoldaban a la concepción clerical católica. La *Veracitas Dei* era garantía contra los ardides del "malin génie".

Mientras que para San Agustín la filosofía era la sierva de la teología, los filósofos del siglo XVIII ponían en estado de alerta

gado, respecto a su dueño, a obedecerle en tanto que se le fuerza", de ahí la legitimación del derecho de insurrección.

a los humanistas para ajustar su humanismo a las realidades de orden económico, social y político, con el fin de proponer soluciones de tipo reformista.

Los principios de los autores de la Enciclopedia[11] eran los siguientes:

1. Reunir los conocimientos esparcidos en un sistema general, o sea sintetizar los conocimientos humanos.
2. Legar a las generaciones venideras un cuerpo de doctrina, basado en la ciencia, que les permita vivir de acuerdo a la razón.
3. Exponer una filosofía que sacuda en el orden ideológico "el yugo de la autoridad y del ejemplo para atenerse a las leyes de la razón".
4. Liberar a las ciencias de las barreras que la entorpecen.
5. No esperar el progreso de la acción de un "hombre extraordinario" sino del "movimiento insensible y natural", puesto que las artes y ciencias avanzan paulatinamente.[12]

No es el mismo humanismo el que defienden los filósofos; si bien es cierto que recorre el siglo un aire de libertad, los enciclopedistas mantienen puntos de vista e ideologías que Luppol resume de la siguiente manera:

1. Por el Rey, contra el Dios de la Iglesia:
   Es Voltaire (1694-1778) quien defiende esta postura al criticar mordazmente el despotismo y absolutismo y burlarse del origen divino del poder real, pero proclamando la necesidad de un rey ilustrado y liberal, con atribuciones limitadas. Era deísta de inspiración racionalista y realis-

[11] *Enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios, recogido de los mejores autores y particularmente de los diccionarios ingleses de Chambers, de Hanis, de Dicyhe, etc.; por una sociedad de hombres de letras. Ordenado y publicado por el señor Diderot, y, en cuanto a la parte matemática, por el señor d'Alembert de la Academia Real de Ciencias de París y de la Academia Real de Berlín.*

[12] Véase Rodolfo Puigross, *Los Enciplopedistas*, Buenos Aires, Futuro, 1945.

ta no por razones teóricas, sino porque sostenía que sin Dios y sin Rey se adueñaría de la sociedad la anarquía de las masas desorbitadas: "todo está perdido cuando la turba comienza a razonar", así que "si no hubiera Dios habría que inventarlo".

2. Contra el Rey, con Dios:
   Rousseau (1712-1778) manifestaba en esta fórmula su oposición radical a la monarquía al tiempo que propugnaba una república de pequeños propietarios y productores sobre la base de la igualdad. Consideraba que las masas debían organizarse en comunidades igualitarias, de acuerdo al Derecho natural, rindiendo culto a un Ser Supremo, fuente de verdad y de justicia, por lo cual se espantaba frente al ateísmo y al materialismo. Jean-Jacques era teísta, es decir, afirmaba a Dios no como un ser abstracto e indeterminado, sino como a un ser real, apartándose así del deísmo, que admite a la divinidad como principio trascendente. Su *Contrat Social* fue la cartilla de los jacobinos y Robespierre implantaría, tras el Terror, el culto al Ser Supremo. Mutatis mutandis, Rousseau habló por boca de Maximilien de Robespierre.

3. Rey sin tiranía, religión sin fanatismo:
   La conciliación de los fisiócratas era la extrema derecha del movimiento intelectual. A grandes rasgos sostenía que la intervención del Estado era perjudicial e inútil en el desarrollo de la agricultura y consideraban como clases estériles a los comerciantes e industriales. Desconocían, por lo tanto, el papel del proletariado industrial. El fundador de la escuela fisiócrata fue François Quesnay (1694-1774).

4. Negación de Dios, separación de los poderes, monarquía republicana:

> Denis Diderot (1713-1784), el Barón d'Holbach (1725-1789) y Claude Arien Helvétius (1715-1771) se dedicaron ante todo, al cultivo de las ciencias y a elaborar una concepción filosófica correspondiente a la ideología revolucionaria; preconizaban también la necesidad de un poder legislativo, independiente del rey, que fuera elegido por la nación, ante la cual sería responsable de sus actos. Fue este cuarto grupo ideológico el que dio a luz la Enciclopedia. Ateos militantes sin reservas quitaron del universo la imagen de Dios y pusieron en su lugar los conocimientos humanos, creyendo solamente en la eternidad de la materia a la cual el movimiento imprimió, en un comienzo, las formas que conserva a través de los siglos.[13]

Los conceptos de razón y libertad emergen en la filosofía francesa del siglo XVIII para fundamentar la necesidad de proteger a los indígenas y para denunciar los males de los Estados europeos, pues la experiencia colonial ofrecía un terreno ideal de maniobras para las demostraciones de los defensores de la libertad y de la igualdad, al ver en la gestión de las colonias, el símbolo de la mala administración de las metrópolis.

La conquista del poder por la burguesía está a la orden del día, pero lo que esta clase social pretende es que tal conquista sea colectiva, con todas las consecuencias que entraña ese hecho. Precisamente por eso, la burguesía, que no quiere encomendar a un representante autorizado de esa clase la conquista del poder, dedica gran parte de su energía a preparar la acción decisiva, mediante un dinámico trabajo ideológico.

Inspirados por la denuncia de las barbaridades cometidas por los conquistadores y las cándidas apologías del miserable indio americano, hechas por el fraile dominico Las Casas, los iluministas rendirán homenaje al salvaje cuyos opresores atentan contra la igualdad fundamental de los derechos del hom-

[13] I. K. Luppol, *Diderot*, México, FCE, 1940, pp. 26-33.

bre. Indignados por las iniciativas coloniales y por los defectos de la administración colonial, muchos filósofos contraponen a la imagen del mal salvaje el mito del buen salvaje. Sin embargo, el hecho de haber utilizado al exótico salvaje como arma de combate, y sólo como eso, propició que muchos aspiraran a las reformas mas no a una abolición del régimen colonial: más sensibles a la igualdad entre los hombres que a la igualdad entre los pueblos, los herederos de los enciclopedistas tenderán más hacia la asimilación que hacia la emancipación de los oprimidos: "[…] los filósofos deben ser, de hecho, considerados como la expresión de una política neocolonialista, que sirve a los intereses de la burguesía metropolitana y encuentra en la fracción «ilustrada» de la opinión un apoyo inmediato".[14]

El mismo Montesquieu (1689-1755), inspirador del antiesclavismo, había escrito en *El Espíritu de las Leyes* (1748) lo siguiente:

> Tan lejos está el cielo de la tierra como lejos está el *verdadero espíritu de igualdad del espíritu de igualdad* extrema. El primero no consiste en absoluto en actuar de forma que todos manden o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a los propios iguales; éste no intenta en absoluto eliminar a los señores, sino *tener por señores a los propios iguales.* En estado natural los hombres nacen ciertamente en la igualdad, pero no sabrían permanecer en este estadio. La sociedad les hace perder la igualdad *y no vuelven a ser iguales más que por las leyes.*[15]

Respecto al hombre americano (al que calificaba de "bravo" o de "manso"), Montesquieu había dicho que éste era realmente incorregible, indisciplinado y totalmente incapaz de entender y de aprender lo enseñado por los civilizados: "La grossièreté, peut aller […] à un tel point chez ces nations que les hommes y seront peu différents des bêtes".[16]

[14] Duchet, *op. cit.,* p. 141.

[15] Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, lib. VIII, cap. 3.

[16] Citado en Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900,* México, FCE, 1982, p. 84.

Si de razón se trata, la irracionalidad del hombre americano es tan cierta como la de los europeos. Tal es la idea de Voltaire, para quien lo irracional desborda en la vida del occidental medio: "Nous insultons à la crédulité, des Indiens, et nous ne songeons pas qu'il se vend en Europe tous les ans plus de trois cent mille exemplaires d'almanachs, remplis d'observations non moins fausses, et d'idées non moins absurdes".[17]

Montesquieu no fue el único que planteó la imposibilidad de lograr una igualdad de hecho; a pesar de su defensa de los indios, o, mejor, de su crítica a los europeos, también Voltaire afirmó en el artículo "Égalité" del *Dictionnaire philosophique* la contradictoria naturaleza del concepto de igualdad:

> Es imposible, en nuestro desafortunado globo, que los hombres que viven en una sociedad no se dividan en dos clases: una la de los ricos que gobiernan y otra la de los pobres que sirven […]. El género humano, tal y como es, no puede subsistir si no posee una infinidad de hombres útiles que no posean nada […]. La igualdad es, pues, la cosa más natural y la más quimérica […] El hombre tiene ciertamente —en el fondo de su corazón— derecho a creerse enteramente igual a los demás hombres [...].

Curiosamente, Voltaire también acude a la tesis de la relatividad de los valores culturales y, bastante influido por Las Casas y en parte por Vespucci, comenta la conversación que tuvo en 1725 con una antropófaga del Missisipi a quien había conocido en Fontainebleau. Para esta mujer, no había de qué preocuparse cuando se comía carne humana, pues los muertos ya lo están y de todas formas serán comidos por cuervos o perros. En su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire, aludiendo a esa conversación, concluye que lo que es realmente bárbaro es el dar muerte a un ser humano, y no el pelear sus restos a los gusanos y a los cuervos. Voltaire con-

[17] Voltaire, *Essai sur les Mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, cap. CLVII.

sidera que hay pocos habitantes en América debido, principalmente, a la escasez de alimentos. Además, los pocos que hay son tan poco industriosos y tan estúpidos, que sólo pueden resultar del aire tan poco sano que producen los pantanos. Al ser la Naturaleza americana tan avara con sus hijos, los americanos se ven forzados a recurrir al canibalismo. Realmente, es de sorprenderse que en América se encuentren más hombres que simios.[18]

Cuando Cándido y su leal criado Cacambo son capturados por los Orejones y a punto de ser echados a la olla, aquellos les dicen que tienen derecho a comérselos: después de todo, matar al prójimo es ya costumbre lícita y común en todo el mundo, y además, comprenden bien que a falta de alimentos, los salvajes no pueden ser sino caníbales. El lánguido e inocente indio, pintado por Las Casas, terminaría siendo, en manos de Voltaire, un hombre tan dulce y tímido, con un temperamento tan débil que se convierte, naturalmente, en esclavo.[19]

En América los hombres carecen de barba y los leones de melena como resultado de la desastrosa combinación de climas y geografía; América se distingue más por lo que le falta y lo que tiene "al revés", que por lo que tiene. Transformando, al mismo estilo que su autor, las líneas de Voltaire, en trazos, estampas y frases ingeniosas, Antonello Gerbi parafrasea el *Essai sur les mœurs*:

> En América no había perros ni gatos, ni muchos otros animales domésticos, de los más ordinarios. Bueyes sí había, pero de un carácter monstruoso y feroz: tenían algo del búfalo y algo del camello. Y los puercos de México —por un capricho de la naturaleza que nos hace pensar en ciertas alcancías de barro— tenían el ombligo en el espinazo [...]. Las cualidades morales y físicas están invertidas y trastocadas en esas bestias de América.[20]

[18] *Ibid.*, cap. CXLVI.
[19] *Candide, ou l'optimisme*, cap. XVI.
[20] Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 58.

Rousseau, menos cínico que Voltaire, opina que el hombre se deshumaniza al serle negada la libertad por lo cual no debe privarse de la libertad a un ser humano pues se le privaría también del carácter moral que está en la base de la condición humana, por ello, y admitiendo tácitamente el derecho a la insurrección, señala en *Le Contrat Social*:

> Renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes. No hay resarcimiento alguno para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojarse de la libertad es despojarse de moralidad. En fin, es una convención fútil y contradictoria estipular de una parte una autoridad absoluta y de la otra una obediencia sin límite. ¿No es claro que a nada se esté obligado con aquel a quien hay el derecho de exigirle todo? ¿Y esta sola condición, sin equivalente, sin reciprocidad, no lleva consigo la nulidad del acto?[21]

A pesar de todo, lo cierto es que el anticolonialismo representa, tanto por la naturaleza de las cosas como por el efecto de las circunstancias, una actitud de oposición. El anticolonialismo de los filósofos no pretendió que se impidiera la larga y dolorosa evolución de la colonización (para ello habría que esperar a los revolucionarios), pero sí demandó la corrección de sus excesos.

El mito del buen salvaje

Según Edmundo O'Gorman, la concepción ilustrada del Descubrimiento está representada por Condorcet (1743-1794),[22] quien despersonaliza al hecho, considerándolo como un su-

[21] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1982, p. 41.

[22] Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, autor de un *Esquema de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795).

ceso sólo significativo cuando es entendido en el marco del destino histórico de la humanidad. No importa la dificultad de la empresa colombina, sino el que el viaje de Colón haya ampliado los límites de universo.[23]

Independientemente de que el espacio se haya ensanchado por obra de las naves del Almirante, es preciso considerar el descubrimiento del Nuevo Mundo desde el punto de vista antropológico, filosófico y político, además del señalado por O'Gorman, o sea, el geográfico.

La desdichada suerte de los salvajes demuestra al civilizado que ha perdido lo natural de su persona. El pensamiento ilustrado intentará demostrar que, además de ser unidad de Razón, es decir, individuo, el Hombre es sentimiento de irreductible dignidad de existencia. Incluso el mal salvaje logra una naturaleza humana, por sus mismos pecados. Pero, si bien es cierto que es hombre, también es cierto que, según el pensamiento iluminista, es un mal hombre. Más vale considerar solamente al buen salvaje.

Los filósofos franceses del siglo XVIII, inspirados en la voluptuosa vida salvaje, buscan integrar la libertad sustancial y la naturaleza restaurada, encontrando en la imagen del buen salvaje, el medio más idóneo para la crítica de lo establecido:

> El mito funciona aquí como rito de conjuración: al borrar la imagen negativa, nacida del pecado de violencia, permite el retorno a un estado primitivo, y la reconciliación del mundo salvaje y del mundo civilizado con fundamento en un nuevo contrato. Es un instrumento al servicio de una política.[24]

El hombre se ha deshumanizado. Pero los iluministas también alcanzan a ver la otra cara del problema: el hombre se ha desnaturalizado y la naturaleza se ha deshumanizado. Tanto

[23] Citado en Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, CCYDEL-UNAM, 1987, p. 87.

[24] Duchet, *op. cit.*, p. 189.

Diderot como Rousseau harán del buen salvaje un mito, partiendo de las ideas antes mencionadas.

Diderot, en su comentario a los viajes de un discípulo suyo, titulado *El amor libre o suplemento al viaje de Bougainville*, mediante un diálogo entre *A* y *B* (uno de sus estilos preferidos) aprovecha para analizar y criticar el sistema colonial.

Bougainville, "el niño querido de los filósofos", el cantor ideal de la belleza, felicidad y sensualidad del paraíso tahitiano,[25] partió de Nantes a los mares del sur, según su maestro y admirador, con las luces necesarias y cualidades propias de quien pasa de la vida sedentaria, "a la vida activa, penosa, errante y disipada"; estas luces y cualidades son: "filosofía, coraje, veracidad, fácil vista que comprende las cosas y abrevia el tiempo de las observaciones, circunspección, paciencia, deseo de ver y de instruirse en la ciencia del cálculo, de la mecánica, de la geometría, de la astronomía y de la historia natural". Diderot aprovecha para llamar a las potencias coloniales a enviar a sus territorios y dominios de ultramar a "hombres honestos y bien preparados, súbditos animados de humanidad y capaces de compadecerse", pues los que son enviados no se preocupan por cumplir con esos requisitos. La compañía de Jesús fue con frecuencia blanco de críticas y alabanzas.[26] Mientras

[25] El propio Bougainville (autor de *Viajes alrededor del mundo*) ponía en entredicho el supuesto carácter edénico al advertir que en Tahití existía una marcada división entre la clase superior, dueña de todo, y la inferior, que servían como esclavos o que sólo podían comer frutas y legumbres. Había guerras feroces entre los habitantes de las islas, y las orgías amorosas eran recompensadas con espantosas enfermedades. Véase Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature Française au XVIème siècle*, París, Gallimard, 1913, p. 383.

[26] Gracias a las buenas influencias de Ignacio de Loyola y a su ascendiente con gente de la corte de Carlos V y de Francisco I de Francia, se consiguió vencer la resistencia curial romana, cuya enemistad con la recién creada orden se debía, entre otras cosas, a la "ficha" que Loyola tenía con la Santa Inquisición, que le había metido en una mazmorra durante un mes y que le había retirado el permiso de predicar "hasta que sus conocimientos de teología sean más cumplidos y atinados".

El 27 de septiembre de 1540 el papa Paulo III estampó su rúbrica en la bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, que otorgó existencia canónica a la Compañía de Jesús, cuya jerarquía análoga a la militar se manifestaba claramente moderna en la era del

que Buffon y de Pauw reconocieron la labor "civilizadora" de los jesuitas, Diderot condenó amargamente a los "crueles Esparciatas de sotana negra", apoyándose en el relato de Bougainville quien había estado en el Paraguay cuando se expulsó a los jesuitas.[27] Diderot acusa a los jesuitas de haber practicado con los indios un esclavismo semejante al de los Lacedemonios con los Ilotas. Según nuestro autor, los soldados de Jesús tenían a los indios "condenados" a un trabajo asiduo, "saciábanse de sudor de esos infelices, no les concedían ningún derecho de propiedad, conservándoles bajo el embrutecimiento de la superstición, exigiendo de ellos una veneración profunda".

---

surgimiento de los Estados nacionales: sus constituciones están redactadas tan lacónicamente que más parecen unas ordenanzas castrenses que los fervorines de los libros piadosos al uso de entonces. La Compañía, siempre a la sombra del poder, pasó a ser la más poderosa, activa, humanista, modernizadora y flexible fuerza de la Contrarreforma. La formación de Ignacio de Loyola, desde su conversión, hasta la fundación de la orden en 1539, ocurrió precisamente durante la gran marejada de la renovación intelectual en España. Con su espiritualidad estoica, montada sobre la base de mortificaciones increíbles del alma, más que del cuerpo (con procedimientos como la "suspensio mentis" o aniquilación de la voluntad propia para someterse a los designios del prelado), y con los *Ejercicios Espirituales* por libro de cabecera, los jesuitas fueron los abanderados de la Contrarreforma, adoptando, paradójicamente, los métodos y tácticas de luteranos y calvinistas. Todo en la espiritualidad jesuítica apela a la razón más que a los sentimientos. Sus *Ejercicios* son un medio "para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea", sometiéndose de tal modo a una especie de tiranía del espíritu. Los jesuitas suprimieron el Oficio Divino cantado en comunidad por el rezo del breviario en privado; igualmente Ignacio suprimió la cogolla, el cerquillo y el escapulario. A cambio de esta laxitud de formas y de libertad de movimientos (pues los jesuitas no viven en régimen de monasterio, sino en la casa de la Compañía, que goza de un régimen más abierto), el control está garantizado mediante un estrecho seguimiento psicológico: la "cuenta de conciencia", por ejemplo, es un procedimiento que se aplica durante el aspirantado, en el que cada dos meses el novicio ha de abrir su alma al padre maestro, dando cuenta y razón no solamente de lo que hace sino también de cuanto piensa. Los conocidos como "soldados de Dios" poseen un espíritu que puede resumirse en un lema: "fortiter in res, suaviter in modo", algo así como "mano dura en guante de terciopelo", de ahí la leyenda negra que ha flotado siempre sobre la Compañía, que tilda al jesuita de crueldad mental y de hipocresía.

[27] Los jesuitas fueron expulsados de Portugal y sus territorios en 1759, de Francia y sus dominios en 1764 por decreto de Luis XV. En España el decreto de expulsión de los jesuitas tuvo fecha el 2 de abril de 1767 y, nuevamente, en 1934, fueron expulsados por la Segunda República.

Considera Diderot que el salvaje sólo lo es cuando se enfrenta a las fieras, pues de otro modo "son inocentes y afectuosos cuando nada turba su reposo y seguridad". En la segunda parte del *Suplemento* un tahitiano replica a Bougainville lo siguiente:

> Aquí *todo es de todos* y tú nos enseñaste no sé qué distinción de lo *tuyo* y lo *mío* [...]. Vete a tu país a agitarte y a atormentarte cuanto quisieres, déjanos reposar, no nos importunes con tus necesidades ficticias ni con tus virtudes quiméricas [...] apártate a menos que tus ojos crueles no gocen con los espectáculos de la muerte.

Como el filósofo desnudo de Mártir de Anglería, el nativo del Pacífico sur, ofrece, gracias a Diderot, un elocuente discurso sobre el libre albedrío y la triste situación de los europeos quienes han convertido todo en antinatura a raíz de la violación de las leyes naturales. Puesto que la ley religiosa es superflua y la ley civil no debe ser sino la enunciación espontánea de la ley de la naturaleza, sólo los tahitianos parecen vivir en libertad. Para los enciclopedistas, profetas de la Revolución, la libertad debe conseguirse luchando contra una ley civil que es deformada, pues no es ya el reflejo de la ley natural: "Tus legisladores, castigan o no castigan: si castigan, son bestias feroces que flagelan la naturaleza, si no castigan, son imbéciles que exponen su autoridad al desprecio por causa de una prohibición inútil."

El elogio de la vida llevada por el salvaje por parte de los enciclopedistas no es razón suficiente para creer que este elogio signifique que los filósofos quisieran adaptarse a vivir como el salvaje. Pero sí lamentan y censuran los daños irreversibles causados por los europeos en las comunidades indígenas.

Jean-Jacques Rousseau, quien se internó en un bosque para buscar un hombre que, aunque estando ausente, pudo encontrar, logró dar un paso más adelante que Diderot.[28] Al disertar

[28] Diderot y Rousseau se conocieron en 1741, pero sólo entre 1746 y 1749 se vieron con frecuencia y discutieron apasionadamente. El tercer compañero de aquellas

sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,[29] Rousseau distingue dos clases de desigualdad, una natural o física y otra moral o política que depende, no de la naturaleza, como la primera, sino de una especie de convención que autoriza que existan hombres con privilegios y otros sin privilegios. Para el brillante ginebrino no es posible hallar un enlace esencial entre ambas desigualdades. Intentar encontrar el momento en que la naturaleza fue sometida a la ley, le parece bastante difícil, pues está consciente de que tal extraordinario acontecimiento sería difícil encontrar en la historia e imposible de probar.

Es en la actividad donde, según Rousseau, se perfecciona la razón. El hombre salvaje, privado de toda clase de luces sólo experimenta pasiones provocadas por la naturaleza. La división entre los hombres salvajes provoca que se pase de un estado de naturaleza a formas más perfeccionadas de subsistencia. Esa división camina a la par que la invención de la palabra, la cual significó un gran avance sobre todo a partir del momento en que se integraron al discurso aquellas abstracciones que no tienen referentes en la Naturaleza (tales como materia, espíritu, sustancia...). De ahí que para nuestro autor, la evolución del hombre haya tomado unos cuantos millones de siglos para que éste pudiera pasar del estado de naturaleza al estado de raciocinio.

Entre las virtudes humanas Rousseau destaca la piedad, que, siendo universal, procede de la naturaleza pero también de la reflexión. La piedad es una disposición conveniente que impulsa al hombre a sentir una repugnancia innata a ver sufrir a su semejante. Otras virtudes, como la perfectibilidad, eran facultades en potencia en el hombre en estado de natu-

---

cordiales pláticas era el abate Condillac. Entre 1749-1750 se reúnen a intervalos cada vez más largos. En 1758 un brusco rompimiento los separa.

[29] *La desigualdad entre los hombres, su origen y fundamento*, Buenos Aires, Claridad, 1945.

raleza. El desarrollo de éstas y otras facultades, sólo podía llevarse a cabo con el "concurso fortuito de causas extrañas", que pudieron no presentarse jamás y condenar al hombre salvaje a su estado de naturaleza, impidiendo el paso al estado de raciocinio.

La desigualdad entre los hombres sólo procede, cuando es moral o política, de la usurpación de los medios de subsistencia que algunos hombres hacen; la idea de propiedad y su puesta en acción constituyen así el origen verdadero de la sociedad civil y del Derecho de propiedad que dejó a un lado a la ley natural y legitimó la constitución de la propiedad y la desigualdad entre los hombres. Siempre que no concurra en la misma proporción con la desigualdad física, la desigualdad moral, autorizada únicamente por el Derecho positivo, es contraria pues al Derecho natural.

Utopías y antiutopías americanas

El descubrimiento de nuevas tierras y el conjunto de viajes exploratorios, que ocuparon casi la totalidad del siglo XVI, tuvieron un impacto directo en el desarrollo científico y en la propia visión del mundo. Dieron lugar, también, a auténticas tragedias culturales y étnicas y, en otro sentido, a la elaboración de versiones y teorías que partían de la desvalorización de la naturaleza para llegar, más a fondo, a plantear la inferioridad de las culturas y de los hombres que habitaban este continente frente a las occidentales.

El cansancio que el hombre europeo siente respecto a su propia civilización, produjo que se mirase a América con ojos optimistas, centrando su atención en la causa del indio y censurando la obra destructiva de los europeos en aquellas tierras. Los estragos que han sufrido los pobladores de América, y la repulsa que ocasiona el régimen colonial en el espíritu francés dieciochesco, propician, ciertamente, la aparición del mito del

buen salvaje, que más que entrar por primera vez en escena, sólo sale de un breve letargo.

Miserable historia la del europeo que sólo ha podido acceder a la civilización oprimiendo a los otros. Aquellos pueblos que no conocen sacerdotes, ni leyes ni reyes, que no conocen la división entre lo tuyo y lo mío, parecen ser el mejor instrumento para, ya mitificado, luchar contra las injusticias del propio sistema.

La teoría de la bondad natural, cuyo auxilio literario es el mito del buen salvaje, y la teoría de la degeneración del continente americano serán las propulsoras de las utopías y de las antiutopías americanas que, esta vez, encontraron una fuerte resonancia en las tierras americanas.

En la etapa incipiente del evolucionismo, Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), se haría cargo, entre otras cosas y entre otros estudiosos del tema, de volver añicos a la ya de por sí desgarrada América. Desde una óptica desvalorizada, América se convierte en el territorio de la fatalidad geográfica, de la inmadurez de su humanidad y de la irremediable mala calidad de su naturaleza.

La adaptación de conceptos que implican, implícitamente, una idea de evolución, como "inmadurez" o "degeneración", en los discursos de los adversarios de América, significa que se sumerge la naturaleza en la Historia y sugieren un desarrollo truncado en el momento de nacer o un agotamiento por vejez. No era ni gratuita ni fortuita esta idea de evolución, y sin embargo hay que señalar que, en el caso de Buffon, parece deber su aplicación al continente americano precisamente por la inadaptabilidad de términos usualmente utilizados para el análisis de la naturaleza europea, al caso americano:

> Con Buffon se afirma el europocentrismo de la nueva ciencia de la naturaleza. Y ciertamente no es simple casualidad que esto haya ocurrido en los momentos mismos en que la idea de Europa se estaba haciendo más plena, más concreta y orgullosa, ni carece

> de significado el hecho de que, así como la Europa civilizada y política se definía entonces en oposición al Asia y al África, la Europa física se haya hecho solidaria de los otros continentes del Viejo Mundo y, con gesto impávido, se haya enfrentado al mundo americano.[30]

Buffon publicó en 1749 los tres primeros volúmenes de su *Histoire Naturelle*, obra de la cual se desprenden sus ideas acerca de la naturaleza, los animales y el hombre, que funcionaron como "paradigma teórico" para el saber humano y científico de la época. El mismo Kant admiraba "el espíritu filosófico" del naturalista y Hegel utilizaba su obra como fuente científica para dejar a los americanos fuera de la historia en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal* de 1830.

Con armonioso estilo en su prosa, Buffon se dedicará a probar que en América "hasta los pájaros cantan mal", en razón de la visión que tuvo del Nuevo Mundo como un continente satanizado y degradado. La tesis defendida por el naturalista acerca de la inmadurez del continente americano parte de la idea de que las especies animales del continente americano no son distintas a las de Europa, sino que son, en la mayoría de los casos, más débiles, y además no hay gran variedad de ellas. Incluso los descendientes de los animales llevados de Europa a América, plantea Buffon, se han encogido y achicado, quedando reducidas, como las propias al continente, a verdaderas y grotescas caricaturas.[31]

Al fino conde le faltó una biblioteca americana: si al menos hubiese tenido la buena idea de hojear, ya no digamos las enardecidas defensas de los indios, pero, al menos, la obra de Oviedo, su tesis sobre la mala calidad canora de las aves de Indias y, en general, de toda la humanidad y naturaleza americanas, habría cambiado sustancialmente. Los secretos del

[30] Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 43.

[31] George Louis Leclerc, Comte de Buffon, *Œuvres Complètes)*, París, Pourrat Frères, 1833-1834, 22 vols., cap. XV, p. 429 y ss.

Nuevo Mundo le habrían provocado sentimientos derivados de la novedad y de lo diverso. A lo largo de los siglos XVI y XVII se había verificado un notable y rico desarrollo de los estudios naturales sobre América, con contribuciones notables de Juan de Cárdenas, Benito Arias Montano, Juan Eusebio Nieremberg y Otín, Antonio Robles Cornejo, José Celestino Mutis, etc.; de tal calidad y variedad que un científico como Alexander von Humboldt, con miras más amplias que las de Buffon (además de un conocimiento directo de diferentes regiones del continente), reconocería en su *Cosmos* la influencia de algunos de estos autores en la nueva concepción física y filosófica del globo.

Sujeto a penosas limitaciones, el hombre americano, aunque creación de Dios, ha seguido siendo un elemento pasivo de la naturaleza, un animal en suma, que es incapaz incluso de amar, por su impotencia sexual, tesis, por lo demás, bastante escabrosa, pero muy siglo XVIII. Incluso Kant, en su *Antropología* (párrafo 890) dirá textualmente: "los americanos no sienten amor y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos".

La naturaleza es también, como el salvaje americano de Buffon, fría. Imberbe y sin ningún ardor por su hembra, el salvaje, ligero en el andar, es menos sensible que el europeo, y, contrariamente a éste, sin ninguna vivacidad ni actividad espiritual. La sola actividad que desarrolla es la que procura la necesidad de comer y beber, pero si ésta desapareciera, el salvaje reposaría estúpidamente recostado en su hamaca. La naturaleza, fría, únicamente ha podido producir horribles animales que, arrastrándose y pululando en los pantanos y en el fango, constituyen las especies más numerosas del Nuevo Mundo. La interpretación de la relación que, supuestamente, guardaban clima e instituciones, naturaleza del terreno y leyes políticas, bulle en la obra de Buffon.

Dado que el continente americano estuvo sumergido durante más tiempo bajo las aguas del mar y que sus tierras aun

no se han secado, el aire no es propicio para los pueblos civilizados y para los animales superiores. En pocos siglos, dice el naturalista francés, los hombres civilizados podrán ver que la fría e impotente América será fecunda, sana y la más rica de todas las tierras. Esto sucedería cuando las especies animales, incluido el hombre, se asemejara o aproximara al modelo europeo.

La naturaleza viviente de América es menos activa, menos variada y menos fuerte que la de Europa; lo mismo ocurre con el hombre, por ello Buffon señala:

> Hay, pues, en la combinación de los elementos y de las demás causas físicas, alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viva en este Nuevo Mundo; hay obstáculos que impiden el desarrollo y quizá la formación de grandes gérmenes; aún aquellos que, por las influencias benignas de otro clima, han recibido su forma plena y su extensión íntegra se encogen, se empequeñecen bajo aquel cielo avaro y en aquella tierra vacía, donde el hombre, en número escaso, vivía esparcido, errante; donde en lugar de usar ese territorio tomándolo como dominio propio, no tenía sobre él ningún imperio; donde no había sometido nunca a sí mismo a los animales ni a los elementos, sin haber domado los mares ni sometido los ríos ni trabajado la tierra, no era él mismo sino un animal de primera categoría y no existía para la naturaleza sino como un ser sin consecuencias, una especie de autómata impotente, incapaz de reformarla o secundarla. La naturaleza lo había tratado más como madrastra que como madre [...].[32]

Admitiendo un orden jerárquico, implícitamente considerado como invariable, Buffon condena al hombre americano, no por su complexión física, que él mismo califica de "soberbia", sino por ser estúpidos y crueles:

> Estupidez, ignorancia, inercia, pereza, el estado salvaje es en Buffon pura negatividad y jamás se le concibe como negación absoluta. Es pasividad, "estado" en el que el hombre no puede

[32] *Ibid.*

> permanecer sin padecer una carencia esencial. Al rebasar la contradicción entre un estado de naturaleza idealizado y la imagen intolerable de una civilización en la que sopla el espíritu del mal, contradicción que Rousseau ponía de relieve, la antropología de Buffon ofrecía un fundamento filosófico a un nuevo modelo de colonización.[33]

Buffon redactaba con pulcritud de estilo sus 36 volúmenes de su *Histoire Naturelle* ("pas si naturelle", diría Voltaire), sentado en su escritorio de intendente del Jardín Botánico de París, y sumergido en los dogmas y prejuicios culturales que no reconocen la inalienable diferencia del Otro.

Como lo hicieron muchos antes que él, no toleró nuestro conde ni la barbarie de los salvajes ni las carnicerías hechas por los conquistadores, pues pensaba que el hombre civilizado, al convertirse en cruel, renuncia a su propio estatus y reingresa al estado de naturaleza.

Cornelius De Pauw, el abate prusiano, también desarrollará la tesis de un hombre americano abandonado por la naturaleza y condenado a una vida inconsciente. Publicadas en Berlín en 1768, en sus *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, el autor manifiesta que la naturaleza americana resulta decadente y trastornada y también lo son los indios y los europeos trasplantados o nacidos en ella.

Según este prusiano el "fracaso de la humanidad indiana" obedece a dos causas principales: los trastornos y catástrofes naturales hicieron que el indio haya permanecido en el estado de naturaleza, y, por otro lado, su constante lucha contra las adversidades de su madrastra naturaleza, le han empujado a una vida nómada. La historia del americano es la del hombre en lucha contra la naturaleza y por lo mismo la dificultad de civilizarse ha sido invencible pues nunca ha salido de la infancia.

[33] Duchet, *op. cit.*, p. 242.

Aterrado frente a las peculiaridades y aberraciones sexuales de los americanos, De Pauw se destaca por su combate a la religión y a los jesuitas, pero, sobre todo, por una completa falta de fe en la bondad natural del hombre. Culpa de los abusos cometidos por los europeos en sus territorios de ultramar y los acusa de abusar de su superioridad.

El hombre americano, el salvaje, es perfilado por el prusiano como un ser carente de todas aquellas condiciones que le permitieran, en un momento dado, pasar de lo natural a lo racional. Maldecidos conjuntamente por la historia y por la naturaleza, los apaleados americanos permiten a De Pauw pensar en el problema americano en otras dimensiones.

Al contemplar una naturaleza débil y corrompida, el abate-filósofo opina que también el americano ha degenerado a causa del clima que prevalece en el continente americano, hostil a la sociedad y al género humano.

El hombre americano, a los ojos de De Pauw, carece de todo lo que tiene el europeo: inteligencia, corazón, gusto, instinto, humanidad. Niños incorregibles y viejos precoces, el americano trazado por este exagerado autor es encanijado, incurablemente perezoso e incapaz del más mínimo progreso mental.

Dado que el indio vive en estado de naturaleza, en estado bruto, y que el hombre sólo se perfecciona en sociedad, es obvio, para el razonamiento de De Pauw que el indio debe renunciar a su estado de salvajismo para acceder a las luces de la Razón. Al darle al régimen colonial un humanismo más operativo y más adecuado al gravísimo problema que plantea la incapacidad del americano a progresar pero la necesidad de que lo haga, De Pauw acierta en su crítica al hecho de que por donde pasa el europeo, pueblos salvajes desaparecen. Aunque le parezca que es ese el triste e inevitable destino de los inferiores, Cornelius De Pauw se resiste a comprender la "destrucción de los indios" pues la considera absolutamente perversa. El desequilibrio que significaba para los pueblos

sometidos no beneficiaba en nada la ardua labor del occidental, pues de qué manera podría llevarse a cabo la civilización de los pueblos salvajes cuando sus ya de por sí frágiles sistemas estaban a punto de quebrarse.

A pesar de haber comprendido que el homicidio más atroz cometido por los europeos había sido la destrucción del débil mundo salvaje, De Pauw no quería, ni se le pasó por un momento tan descabellada idea, elevar al indio americano a rango de mito. El buen salvaje, a pesar de su bondad, no era para nuestro autor, el "no va más allá" de lo ideal. Su enemigo, el padre Mier, resumiría la antiutopía americana de Cornelius De Pauw: "dijo que la América es un continente acabado de salir de las aguas; por consiguiente, todo lleno de pantanos y lagunas hediondas y mortíferas", y que "de sus corrompidos estanques ha saltado una casta de ranas llamadas indios". Al perder la paciencia, el dominico explotaba diciendo ingeniosamente: "Estos son delirios dignos de una jaula".[34]

La novela épica *Les Incas, ou la Destruction de l'empire du Pérou* —publicada en l777, pero comenzada diez años antes y presumiblemente concluida en 1770—, del volteriano Marmontel (1723-1799), mezcla el ideal de tolerancia, la patética reivindicación de lo primitivo y el gusto por lo exótico, manifiesta su desprecio por las crueldades sufridas por los pobres indios quienes, a pesar de ser débiles de espíritu y de cuerpo, tuvieron que hacer frente, valerosamente, al transfigurado Héroe, ese noble y generoso guerrero Pizarrro. Marmontel hace una lacrimosa remembranza de lo sucedido durante la destrucción del Imperio andino:

> La codicia, el desenfreno y la excesiva libertad no pueden explicar por sí solos las crueldades cometidas por los españoles en el Nuevo Mundo si no se recurre al fanatismo religioso, que pro-

[34] *Memorias*. Citado en Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 396.

> voca la presencia de la crueldad fría y tranquila, la atrocidad que se complace en el exceso de los males que ella inventa y la rabia agudizada a placer.[35]

El Viejo Mundo, sorprendido por el descubrimiento de nuevas tierras, no podía persuadirse que éste se le asemejara: Marmontel, al menos por su concepción del Descubrimiento, se adelante al análisis de las obras de Buffon, De Pauw y Raynal, al comprobar que la idea de una América enferma no viene de la nada, sino del desconcierto que producía, en espíritus intolerables, la pluralidad de la humanidad.

El abate Guillaume Raynal (1713-1796), autor de una *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), se proclamaba contra la colonización y contra el clero. El filósofo e historiador afirma que la esclavitud, por agotamiento progresivo de sus fuentes, tiene que terminar.

La obra de este abate, cuyo interés principal es estudiar los gobiernos y las religiones, es una enorme recopilación de conocimientos sobre las Indias orientales (tomo I), el Descubrimiento de Hispanoamérica (tomo II), el archipiélago de las Antillas (tomo III), y la América Septentorial (tomo IV).

Raynal condena severamente al régimen colonial por el despliegue de violentísima crueldad que demostraron los europeos. Puesto que las causas de la guerra (sed de oro, espíritu feudal caballeresco y la sed ferina de oro) provienen de la ambición y del fanatismo, Raynal recarga el acento sobre el hecho de que la historia europea está tinta en sangre inocente y plagada de inhumanas injusticias y de una abrumadora miseria.

Pese a la denuncia del régimen colonial, Raynal no se salva de la visión que del hombre americano se tiene en los círculos eruditos: la que afirma la decadencia de América probada

[35] Citado en Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIème siècle,* París, Gallimard, 1911, p. 386.

por una serie de incoherentes y deformadas observaciones. América es una niña, impúber, que jamás crecerá: de la misma manera en que Buffon había señalado la frágil condición amatoria de los desdichados indios, Raynal trae a escena unos americanos impúberes e impotentes que, además de ser indiferentes frente a sus mujeres, las tienen trabajando de sol a sol:

> L'indifférence pour ce sexe, auquel la nature a confié le dépôt de la reproduction, suppose une imperfection dans les organes, une sorte d'enfance dans les peuples de l'Amérique comme dans les individus de notre continent qui n'ont pas atteint l'âge de la puberté. C'est un vice radical dans l'autre hémisphère dont la nouveauté se décèle par cette sorte d'impuissance.[36]

De nuevo nos topamos con la delirante teoría que relaciona geografía con vida sociopolítica. Si América es una niña que la Naturaleza ha olvidado hacer crecer, está enferma. La culpa la tiene la humedad pues, habiendo tenido el Nuevo Mundo un diluvio exclusivo, además del universal, no ha podido secarse del todo. El aire insalubre ha propiciado que la raza americana degenere y ha impedido el desarrollo de las artes de la civilización en esos Lares. Degradados y degenerados en su constitución física, en su tamaño y en su tipo de vida, los torpes e infantiles espíritus de los americanos debían civilizarse... si es que podían.

El indignado jesuita

Ante el antiamericanismo de los filósofos laicos, los jesuitas quisieron imponer su punto de vista. Los ataques hechos a la orden creada por Ignacio de Loyola no podían quedarse sin respuesta, por lo que los jesuitas pusieron todo su empeño y toda su pasión en defender su firme convicción de estar

[36] Citado en Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 62.

defendiendo la Verdad, la Religión y la Patria, en un momento crucial de la geopolítica.

Reducidos a la miseria tras su expulsión de las colonias españolas, decretada por Carlos III el 2 de abril de 1767, los jesuitas hicieron uso de toda su técnica propagandística y erudita, para combatir a quienes habían planteado la tesis de la degeneración americana, tesis que denigraba el suelo donde la joven compañía había conquistado sus primeros títulos de gloria, después de todo, y como lo afirma Gerbi: "Por obra de ellos se había continuado en el siglo XVIII la tradición de Ronsard y de Montaigne, y se había formado lentamente el «eslabón de unión» entre el feroz caníbal del siglo XVI y el filantrópico hombre de naturaleza de Rousseau".[37]

La ausencia de toda propiedad individual y la aparente exención del pecado original (pues las mujeres paren sin dolor) empujaban a los jesuitas a explicar la desconcertante y primigenia inocencia del salvaje americano. Los indios parecían vivir en un comunismo primitivo que se asemejaba mucho a la vida de los monjes en un convento. Hasta los aspectos negativos del salvaje, como su sodomía, su canibalismo, su voracidad y borracheras, y sus feroces mutilaciones, eran puestos en relieve, pero más que nada para resaltar la firmeza, paciencia y espíritu de sacrificio de los buenos padres.

Así como el dominico fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) había perdido la paciencia ante las antiutopías americanas de los exagerados autores ya señalados y de sus patéticas teorías; otro religioso, jesuita y criollo por añadidura, Francisco Javier Clavijero (1731-1787), herido sensiblemente por la baja opinión que se tenía de América, depositaría sus esperanzas en la vigorosa y ubérrima naturaleza y en la historia del maltratado hombre americano.

Frente a cualquier descarada acusación de debilidad o privación de América, Clavijero reaccionaba con la técnica del *tu*

[37] *Ibid.*, p. 238.

quoque que, si bien fue ampliamente utilizada por los enciclopedistas, nunca tuvo más insistencia que en la pluma del jesuita, que opinaba que "jamás han hecho menor honor a su razón los europeos que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos".[38]

Clavijero había entrado a la Compañía de Jesús en su noviciado de Tepozotlán, el 13 de febrero de 1748. Conocedor del náhuatl, otomí y mixteco y admirador del pasado prehispánico, el jesuita se propuso revestir al indio de las posibilidades que no tenía el criollo.

Salió de México con sus hermanos de religión en 1767 y partió hacia Italia, donde escribió su *Storia antica del Messico* que fue, durante más de medio siglo, el texto clásico de historia antigua de México.

Son los europeos mal informados, quienes han querido demostrar que América es fuente de perversidades y aberraciones, por lo que la tarea de Clavijero se traduce en una reacción viva y rica en argumentos que refutan las necias acusaciones de sus odiados agresores. Por eso escribe su *Historia*.

La *Historia antigua de México* fue publicada en Cesena, Italia, en 1780 (los primeros tres tomos) y 1781 (el cuarto tomo, donde se contienen sus disertaciones históricas) por el impresor Giorgio Bisiani, a quien había entregado su original en 1779.

Para Clavijero la injuria al indio se traduce en injuria a la humanidad entera, pues los argumentos de De Pauw y de Buffon chocan contra la opulencia americana. Mientras el franciscano Sahagún culpaba al indio por ser vasallo del demonio, aunque admiraba sus artes y su ingenio, el jesuita veracruzano argumentaba a favor del indio para exculparlo: el no-progreso del indio se debe más a la miseria y a la falta de educación (único tesoro europeo del cual el indio carece) que a un subdesarrollado nivel intelectual.

[38] Citado en Fernando Benítez, *Los indios de México*, México, Era, 1968.

Elevado a rango de ser racional, el indio trazado por Clavijero no es sólo humano, sino, más aun, un humano virtuoso, es decir, un ejemplo digno de ser imitado por todos los hombres. Su propia organización social (que no busca expandirse, sino mantenerse dentro de sus propios límites) es admirable; no sólo según la opinión de Clavijero, sino del mismo Rousseau.

Al querer destruir de una vez por todas la mal intencionada tesis buffoniana de la degeneración del Nuevo Mundo, así como la idea de la imbecilidad del indio americano sustentada por De Pauw, Clavijero llega incluso a olvidar su propia religión con el fin de defender el paganismo de los mexicanos al contraponerlo al de la época grecorromana occidental; gracias al contraataque, o sea a la enumeración minuciosa de las debilidades de Europa, el audaz Clavijero le quita al acusador toda su autoridad.

La táctica del *tu quoque*, sin embargo, se parece más a los lastimeros pleitos domésticos que a una oratoria humanista que, de manera digna, participe de la causa indígena, por lo que tiene mucha razón al reclamarle Gerbi a Clavijero lo siguiente:

> En un plano político, y no ya doctrinal, en sus ingenuos acentos de desdén y de pique, en ese echar en cara a los griegos la pederastia, a los romanos la crueldad, y así muchos otros vicios, se pueden reconocer, además los primeros vagidos de la exaltación moralista del Nuevo Mundo, en polémica con el antiguo y corrompido, que en esos mismos años inspiraba a los publicistas de los recién nacidos Estados Unidos y que adoptaría y desarrollaría y se convertirría hasta el fastidio en propaganda durante el siglo XIX y todo lo que llevamos del XX.[39]

América no debe juzgarse conforme a los cánones de la cultura occidental, sino conforme a su particular grado de evolución, pues cada cultura tiene una historia genuina y propia.

[39] Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 265.

El indio americano no es inferior, sino distinto. Su miseria es perfectamente remediable, pues depende de factores históricos determinados y no de una supuesta irracionalidad o inferioridad, por lo que el criollo, dolido por las injurias hechas a su tierra natal, desprovisto por los peninsulares de la hispanidad, busca en el pasado glorioso, en el indio muerto, al Otro que delimite su existencia: "Así le presta vida y sentido al pasado muerto; lo revive al hacerle don de su propia trascendencia".[40]

Clavijero, ciertamente indignado por las injustas acusaciones de los naturalistas europeos es, pese a las grotescas acusaciones que a su vez hizo, responsable por el Otro, por el hombre americano, negándose a seguir adaptándolo a las necesidades del Imperio de la Singularidad.

Al buscar en la pluralidad una identidad, el criollo defenderá a su América para hacerla, precisamente eso, suya. Profeta de revolución por venir, de la derrota del régimen colonial y de las ideas libertarias, el ilustre historiador actualizaría con su encendida defensa, una discusión que iría más allá del caníbal y del buen salvaje, para centrarse en una reflexión sobre el conocimiento del Otro y sobre la misma condición humana. La realidad del Otro es distinta y frente a la necesidad del conocimiento de lo que es distinto, el historiador muestra la pluralidad como antesala de la unidad; el conquistador sencillamente la elimina de tajo. Ambos desean, de una forma u otra, totalizar al Otro y adueñarse de su trascendencia. Cosificada, la alteridad establece su discurso proclamando su inalienable derecho a ser distinta.

[40] Villoro, *Los grandes momentos…*, p. 134.

OCCIDENTE Y SUS ESTEREOTIPOS

[…] la humanidad entera,
en los ojos que me miran.

Emmanuel Lévinas,
Totalidad e Infinito

El compromiso con el Otro

En la conciencia europea el hombre americano es nada más posibilidad; su trascendencia, expropiada en favor de la europeidad, lo convierte en un ser que, como todos los seres, se proyecta. Recupera el americano su individualidad, su concreción, cuando asume su americanidad: se recupera a sí mismo y a su circunstancia. De la misma forma en que se percata del contenido de los estereotipos de caníbal y de buen salvaje, con sus defectos y esterilidades, justificados ambos o inventados para servir de excusa, los caníbales y los cándidos salvajes terminan siendo sólo productos de la vocación antropogénica occidental. Dispensador de significados, Occidente es creador de hombres, recreados en una naturaleza también inventada. Los seres que inventa son sus criaturas y sus rostros están enmascarados.

Aquellos pueblos que realizaron los ideales materiales y culturales de la Modernidad encontraron en sus hombres occidentales, el eco de sus más patentes negaciones a la dig-

nidad del hombre americano.[1] Productores de otros tipos de hombres que los que realmente son, las posturas ontogenéticas occidentales producen otro ser, producto de fantasías: esos salvajes americanos, mirados sólo como realidad que debe modificarse, dejan de ser lo que son: concretos, singulares, inéditos.

En el ámbito del pensamiento humanista, las discusiones que giraban en torno a la naturaleza del hombre americano, cambian de tono para convertirse en el cuestionamiento del humanismo occidental, apoyándose en actitudes concretas y responsables insertas en la problemática del neocolonialismo; lejos de condenar al Otro, el hombre comprometido por su voluntad de hacer desaparecer el occidentalocentrismo, busca en la diversidad el verdadero fundamento de la riqueza antropológica. Ciertamente encontramos en la base de las discusiones sobre el carácter del hombre americano una tendencia a desalojar del mundo las diferencias, a olvidarlas, definiendo al Otro más radical y opuesto como parte de la Historia cuando asume los valores occidentales.

Por ello, José Gaos recuerda que dentro del pensamiento europeo "humanidad" significa, primero, naturaleza humana; y segundo, un conjunto de individuos del género o especie humana. La tercera acepción posee un carácter restrictivo pues se sostiene en conceptos históricos definitorios de lo humano: la humanidad sólo la realiza en sí el hombre que posee conciencia de su historicidad, que tiene personalidad histórica y que hace suyos los valores culturales urbanos y monopoliza para sí la historia.[2]

Frente a las tareas que imponen la Razón y la Fe, los contrincantes de las modalidades que asume el Imperio se comprometen a favor del reconocimiento de la insuperable dignidad

[1] Véase Leopoldo Zea, *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955, p. 8.

[2] Citado en Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987, p. 30.

humana y claman por revelar la importancia de un proyecto: el de hacer de la Historia una tarea común expresada en reencuentros de igualdades diversas y plurales:

> El compromiso en filosofía no se refiere a un convenio interesado, a una obligación contraída a cambio de determinadas ventajas políticas, sociales o económicas; sino al compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo. En este sentido todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, arrojado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable.[3]

Al comprender que la dominación ejercida sobre el Otro deteriora la humanidad tanto del dominado como del dominador, la búsqueda de un espacio donde lo humano encuentre un lugar privilegiado, rectificando actitudes y estructuras mentales anteriores, se convierte en el tópico más importante, por su urgencia, de la práctica humanista. Al afirmar rotundamente que "la raíz del hombre es el hombre" y que, por lo mismo, la alienación depende solamente de "la relación del hombre con otro hombre", Karl Marx recordaba que la sociedad occidental siempre tiende a verse como la forma mejor acabada de sociedad.[4]

El conocimiento del Otro

El conjunto de los límites que bosquejan la situación fundamental del hombre, es decir, de su condición humana, no son nada si el hombre no se determina libremente en su existencia por relación a ellos;[5] por ello es que, al argumentar a favor

[3] Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, p. 11.

[4] *Contribución a la crítica de la Economía Política*, Prefacio, 29 de agosto de 1857.

[5] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1992, pp. 55 y ss.

o en contra del hombre, las discusiones antropológicas representan los más significativos fundamentos del humanismo occidental. Vistos los proyectos de "hechura" del mundo, como dice Leopoldo Zea, el anhelo de libertad se extiende más allá de los límites de la individualidad. En el proceso del conocimiento del Otro (proceso cuyo motor es el compromiso) descubrimos que al querer nuestra libertad, absorbemos la libertad del Otro:

> Comprometidos frente a nuestros semejantes, obligados a responder de nuestras obras; pero también de las de ellos [...] Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes, porque con ellas no sólo comprometemos nuestra existencia, sino que también comprometemos la existencia de los otros [...] En esta forma somos responsables de los otros y ante los otros. Esto es, en pocas palabras, la esencia del compromiso.[6]

El hombre que se capta a sí mismo también capta al Otro: lo humano sólo tiene futuro en lo humano. El solipsismo cartesiano y kantiano desaparece para dar paso a la idea que manifiesta que el conocimiento que lo Uno pueda tener sobre sí mismo, para ser elevado a rango de verdad, ha de pasar por el Otro. Curiosamente de la misma forma en que Occidente basa su estructura interna en valores como la libertad y la igualdad, también deshumaniza el pensamiento de los marginados negándole así su humanidad.

El Otro, cuya cualidad es la alteridad, que es, además de diferente calidad que el Yo (lo cual no significa en ningún caso la jerarquización de humanidades), es pensado como parte fundamental para que la colectividad sea producto de la fusión: el Otro, en tanto que lo Otro, no es solamente un alter ego, no es lo que Yo no soy. Lo esencial es que tiene cualidades contrarias a las mías por su alteridad misma.[7]

[6] Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952, pp. 11-14.

[7] Véase Emmanuel Lévinas, *De l'existence a l'existant,* París, Fontaine, 1947, p. 163.

Para Edmund Husserl, el Otro no es una simple réplica del Yo, es decir, de mi conciencia y de las relaciones constitutivas que ésta tiene con el mundo: precisamente porque no coincide nunca conmigo (con mi cuerpo, en primer lugar) porque está allá mientras que Yo estoy aquí, su presencia me garantiza la objetividad del mundo. En efecto, mientras que lo percibo como allá, el Otro se afirma en su propio aquí, tiene una experiencia equivalente a la que tengo de mi espacio:

> No aprehendo al Otro simplemente como mi doble, no lo aprehendo ni provisto de mi esfera original o de una esfera igual a la mía, ni provisto de fenómenos espaciales que me pertenecen en tanto que ligados al "aquí" (*hic*); sino —considerando la cosa más de cerca— por los fenómenos que yo podría tener si fuera "allá" (*illic*) y si allá estuviera.[8]

Según Maurice Merleau-Ponty, el lenguaje es un objeto cultural que desempeña un papel esencial en la percepción del Otro. La experiencia del diálogo constituye un terreno común donde los pensamientos se insertan en una operación de la cual ninguno de los actores es el único creador. Al ser colaboradoras de una reciprocidad perfecta, las perspectivas resbalan unas en las otras. Sólo cuando el diálogo ha terminado, cuando el Otro es sentido por su ausencia, acepto su existencia, o bien como parte de mi historia privada, o bien como amenaza.[9] Sartre explica así esta situación:

> el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos la *intersubjetividad*, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros.[10]

[8] Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, París, Vrin, 1929, p. 99.

[9] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

[10] Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1992, pp. 54 y 55.

La emergencia del Yo va a la par de la emergencia del Otro, en este sentido la diferenciación (que no es inmediata ni tampoco definitiva, aun después de establecida) es mutua y solidaria y a través de ella se construye progresivamente la personalidad psicosocial. El vínculo entre el Yo y el Otro es así el producto de la evolución de una participación afectiva antes que de un proceso del razonamiento lógico, incluso si la socialización es paralela a la formación de una objetividad que plantea al Yo en relación a los Otros entre los cuales debe ubicarse.[11]

Como señala Emmanuel Mounier, la persona, en su totalidad, "no existe más que hacia el Otro, no se conoce más que por el Otro, no se encuentra más que en el Otro",[12] el Otro está siempre en mí, en mi discurso; mi Yo se descubre en el Otro que me impone ciertas actitudes por su mirada: "no existo más que en la medida en que existo para el Otro, y, más allá: ser, es amar".[13]

Al llevar su análisis más allá del pensar al Otro como objeto en mi campo de percepción o un sujeto que me percibe (lo cual, dicho sea de paso, constituye la base de la tesis sartreana de la experiencia de la mirada), Gilles Deleuze concibe al Otro como una estructura del campo perceptivo, sin la cual ese campo no funcionaría como lo hace. El hecho que esta estructura está constituida por personajes reales, por sujetos variables, no impide que pre-exista, como condición de organización en general. El Otro, como estructura, es lo posible: es la expresión de un mundo posible.[14] Las dañadas relaciones con el Otro derivarían, según Deleuze, del hecho de que a la estructura-Otro se imponga una estructura perversa que siempre es "otricida", es decir, que asesina los posibles.[15]

[11] Jean Maisonneuve, *Psicología social*, México, Paidós, 1985, pp. 27 y 28.
[12] Emmanuel Mounier, *Le personnalisme,* París, PUF, 1949, p. 38.
[13] *Ibid*., p. 39.
[14] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, pp. 408 y 409.
[15] *Ibid.,* pp. 421-423.

El ser y la nada de Jean-Paul Sartre es la primera gran teoría de la otredad, aunque cae (al definir la estructura-Otro por la "mirada") en las categorías de objeto y sujeto al hacer del Otro lo que me constituye como objeto cuando me mira, y que se convierte a su vez en objeto cuando llevo mi mirada hacia él y me afirmo, a mi turno, como sujeto: " […] *la mirada del otro*, como condición necesaria de mi objetividad, es destrucción de toda objetividad para mí […] El prójimo me es presente sin ningún intermediario, como una trascendencia *que no es la mía"*.[16]

Más aun:

> […] el Otro, como mirada, no es más que eso: mi trascendencia trascendida […] Ser mirado, es captarse como objeto desconocido de apreciaciones incognoscibles, en particular, de apreciaciones de valor […]. Así, ser visto me constituye como un ser sin defensa para una libertad que no es la mía. En este sentido podemos considerarnos como "esclavos", en tanto que nos aparecemos a otro […]. Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser, en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser.[17]

En tanto que el Otro no hace sino vivir bajo mis ojos, sin percatarse de mi presencia, puedo, en alguna forma, considerarlo como un objeto, lo que implica en mí cierto sentimiento de superioridad, hasta que la situación cambie bruscamente y el Otro pueda considerarme un objeto: desde el momento en que soy observado, dejo de ser enteramente yo mismo y pierdo una parte de mi libertad a favor de la libertad del Otro. Las relaciones, en este sentido, son delicadas de manejar, pues los papeles pueden invertirse de un momento a otro.[18]

[16] Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar, Madrid, Losada, 2006, pp. 376 y 377.

[17] *Ibid*., pp. 373-374.

[18] *Ibid*., pp. 396-397.

Ciertamente la tesis sartreana puede llevar, por su pesimismo, a peligrosas y dramáticas conclusiones. Ante esta "trampa" sartreana, Deleuze se manifiesta a favor de considerar a la mirada del Otro como lo que viene a llenar la estructura, pues la mirada no hace más que actualizar una estructura que debe ser definida de manera independiente.[19]

En todo caso, la experiencia de la mirada revela toda una gama de relaciones, pues el Yo aprehende a su prójimo como obstáculo o como recurso, desembocando por ello en conflictos o intercambios.[20]

Las relaciones con el Otro

El problema es cuando se reconoce al Otro por medio de imágenes como las del buen o mal salvaje que son indignas porque fueron creadas para anular la validez de expresión al deformar una realidad concreta, radical e irreductible y justificar que se trate a los americanos como infantes (*in fans*: el que no habla).

Cuando el humanismo occidental toma conciencia de la soledad a la que llevan sus posturas, en particular desde que Descartes y Hegel elevaron a rango de única Razón la del europeo, quienes se sienten comprometidos a sanear las relaciones que se mantienen con el Otro cultural, contraponen a las tesis de la inferioridad del hombre de las colonias, la que abiertamente acepta la pluralidad, con todo y los riesgos que acom-

[19] Gilles Deleuze, "Preludio" a Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, París, Gallimard, 1983.

[20] "El fenómeno más primitivo del contacto humano es, sin duda, la sensibilidad del sujeto a la mirada del Otro; ésta se manifiesta ya en el recién nacido que reacciona a la mirada del otro con sacudidas motrices y muy pronto con la sonrisa: en consecuencia, según su expresión, la mirada provocará en el niño el impulso o la desconfianza; esta experiencia continuará ejerciendo, en el adulto, una influencia variable pero real". Jean Maisonneuve, *Psicología social*, México, Paidós, 1985, p. 23.

pañan a esta aceptación, como pilar para la construcción de un diálogo respetuoso entre lo Mismo y lo Otro. Los riesgos de aceptar al hombre americano como hombre que también se proyecta, derivan obviamente de la potencia que emana de su mirada crítica.

El Otro es para el Occidente interrogado y cuestionado, un poderoso factor que puede llamar la atención sobre un universo situado al margen y que, además, puede convertirse en el Centro en cualquier momento: el Otro cultural se revela a Occidente como lo radicalmente distinto, que interpela, que puede convertirse en juez o en enemigo: "La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento fijo de todo el universo, a una descentración del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo".[21]

Pero no siempre el Otro mantiene la mirada fija. Si bien es cierto que los frecuentes choques en el contacto social son una profunda verdad, no por ello la situación de lo Uno con lo Otro debe considerarse como esencialmente conflictiva, es decir, no debe presentarse como universalmente válida (y este es el defecto del existencialismo francés). Así lo entiende Jean Maisonneuve cuando, recordando a Mounier, dice:

> A despecho de su rareza y de su precariedad el intercambio personal, la comunión, siguen siendo posibles. Ya no estamos aquí en el terreno de las estadísticas sociales, ni en el de los argumentos filosóficos, sino en el de verdaderas experiencias espirituales. Su valor de autenticidad no tiene nada que ver con la generalidad, ni aun con la continuidad de algunos fracasos individuales.[22]

A partir del *cogito* cartesiano el hombre occidental se capta en su soledad; desde ese desamparo, desde esa aparente condena de no poder volver a la solidaridad con los hombres

[21] Sartre, *El ser y la nada*, p. 358.
[22] Maisonneuve, *op. cit.*, p. 64.

situados fuera de ese "yo pienso",[23] los propios humanistas se juzgan.

Frente a ese humanismo clásico, dominado por la Razón y por la Fe, que toma al hombre como fin y como valor superior, contraponen un humanismo abierto que recibe a un hombre que siempre está por realizarse. Ese hombre que está siempre presente en el universo humano es como el paseante solitario, busca fuera de sí la liberación y encuentra al hombre ahí donde no estaba.

Las relaciones globales, inmediatas y masivas con el Otro, en este caso el americano, están marcadas por las injustas opiniones que se vertieron desde aquel azaroso topar del Almirante con un continente no previsto, y que convertían al ejemplo aislado en regla universal que confirmara la tesis de la inferioridad del continente americano, con sus habitantes incluidos.

Antonello Gerbi opina que esa tesis, de la inferioridad del continente americano, es errónea precisamente porque los elementos que se utilizaron para darle un despliegue a las indebidas generalizaciones no podían ser considerados como puntuales: "en la gran mayoría de los casos se polarizaron indebidamente datos, noticias y particulares de geografía, zoología y botánica que eran y son verdaderos en sí mismos, pero que no son ni verdaderos ni falsos en oposición a otras datos, elementos y particulares".[24]

El Otro es siempre nombrado según las necesidades de la sociedad productora de conocimientos: la significación y la apreciación social del Otro deriva de la situación en que se encuentra la relación Uno-Otro, relación que por su carácter dialéctico se presta a los estereotipos que ciertamente encuentran gran acogida en el pensamiento humanista.

[23] "*Cogito*" entendido como pensar, idear, imaginar, reflexionar.

[24] Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo…*, p. 5.

Las modificaciones hechas en las deformadas imágenes, que ocultan el control social e ideológico del Estado, conducen de todas formas a los mismos efectos que provocan el deliberado sacrificio de los destinos del Otro: se habla del Otro, pero no al Otro; no se duda en violar su conciencia y hasta suprimir su existencia, para realizar los designios de Occidente.

¿Diálogo o silencio?

De la misma manera en que el humanismo del siglo XVI reflejó los intereses de una burguesía que buscaba abrirse paso entre los dogmas y el modo de producción feudal, el humanismo del siglo XVII logró sustituir la contemplación mística por el trabajo, la ciencia, el arte y la diversión. Para el siglo XVIII, cuando la Europa continental se encontraba en el capitalismo embrionario, el humanismo ha terminado por derrocar completamente la enajenación metafísica y el terrible peso de la escolástica medieval para restituir al individuo su dignidad.

Los enciclopedistas utilizaron el término de "buen salvaje" para esconder una crítica política y social, pero a ese salvaje no le importaba haber sido transformado en tema filosófico o literario puesto que seguía padeciendo de lo que mejor caracteriza los métodos colonizadores de Europa: la violencia con la que se impone al Otro.

Hegel estableció de manera contundente en su *Dialéctica del amo y del esclavo* cuán necesario es el pasar por el Otro para la constitución y el progreso de la conciencia misma. Según la fórmula de Sartre, "el Otro es el mediador indispensable entre el Yo y el Yo-mismo"; pero en Hegel esta mediación se cumple en el marco de una relación de desigualdad: el Otro sólo me confirma a través de la lucha de las conciencias.

Es en Hegel donde el intento de racionalizar la realidad entera (incluyendo al hombre) se lleva a cabo con la mayor ambición y llega a su más audaz expresión. Pero en la actividad

universal de la Idea, lo concreto es sacrificado en aras de lo abstracto, lo singular de lo general.

La Razón provoca una actividad que eleva y enriquece, a través de contradicciones sucesivas, por ello es que en el vasto sistema hegeliano, todo tiene su razón de ser, por lo que se explica que el occidental está en el camino correcto que marca el paso de lo inferior a lo superior, mientras que el injuriado americano, por su poco o nulo progreso, es inferior, es decir, también el americano es sacrificado dentro del movimiento universal de la Razón.[25]

Después de la consumación de las luchas de Independencia, América se recoge sobre sí misma; encuentra el criollo a su Otro, el indio, cuya alteridad es acusada por estar desunida, desgajada. El pasado se convierte en lejano, yerto e ineficaz cuando el indio, alejado, cambia de signo: como señala Villoro, de ser negativo se volverá positivo mediante un purificador alejamiento.[26]

Categoría social por la función económica, política e ideológica que desempeña, el indio también es un concepto acuñado con fines que sirvan a los intereses del grupo dominante en turno, que sueña con una nación producto de la armonía y concordia de elementos separados: "Hay que forjarse ya sea temporalmente un alma indígena".[27]

Las relaciones con el Otro adquieren nuevas formas, aunque el contenido sigue siendo el mismo. Los herederos contemporáneos de los conquistadores abogan por la desaparición del indio en tanto clase social agrícola y primitiva, para convertirlo en un elemento de trabajo eficaz dentro del mundo del mestizo: "*Incorporar* al indígena quiere decir aquí hacerle

[25] Véase Adolfo Sánchez-Vázquez, *Marxismo y existencialismo*, México, UNAM, 1960, pp. 186 y 187.

[26] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1979, p. 176.

[27] Evidentemente, la voz es de Manuel Gamio. Véase *Forjando Patria*, México, Porrúa, 1916.

abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase para que —convertido al «mestizo»— acepte la dirección y dominación de éste".[28]

El mestizo se elige a sí mismo como el ideal del hombre americano. Elige los valores culturales occidentales y deja en el silencio los valores indígenas, salvo cuando dialoga con él en el pasado remoto; vuelve a caer en la trampa de las imágenes falseadas.

Ante los riesgos que implica el regreso a las distorsiones que se hacen del Otro, se plantean las críticas a un humanismo que entre diálogos y silencios debe interesarse por una realidad que es y que es capaz de *trascender*.

Al ser reconocida la trascendencia del Otro (pues es persona y en tanto tal posee esta propiedad) el humanista ya no puede conformarse con verse reflejado en el Otro, pues el centro de gravedad ya no es el pasado remoto sino el presente actual, el Otro, entonces, deja de ser objeto muerto de la Historia, un Otro-cosa, así es como lo entiende Villoro: "Debe ser un Otro-persona y no un Otro-cosa, un ente activo, real, presente, capaz de rebasar constantemente su situación propia, capaz de abrirse a las cosas y a los otros".[29]

Finalmente, "las buenas intenciones" del humanismo clásico, cuyo hipócrita enunciado igualitario y respetuoso esconde una visión de la superioridad de la lógica europea, niega de hecho la igualdad cuando nos encontramos frente a la realidad del exterminio. Occidente sabe exterminar al Otro: la posibilidad de pensar la propia lógica del Otro queda anulada condenando a Occidente, esta vez, al manejo unidimensional de la sociabilidad o, dicho de otra manera, a la barbarie, a la forma cruda de la sociabilidad.

[28] Villoro, *op. cit.*, p. 186.
[29] *Ibid.*, p. 189.

La barbarie occidental: etnocidio

La negación de la diversidad y la dominación de ella por los países occidentales proviene de la tendencia que las metrópolis tienen de ser tanto intérpretes como beneficiarios de mucho más que de alcances económicos. La egocéntrica dominación se extiende también al campo de la ciencia, de la imaginación, de la ideología.

Al acumular capital y ganar almas, las posturas anticolonialistas ven limitados sus alcances por seguir siendo un estudio filantrópico de la injusticia de la rapiña, pero sin ceder a los países ultramarinos la oportunidad de analizar de manera propia lo que significa el colonialismo para el propio colonizado.[30]

La antropología marcada, después de todo, por el falso problema de la oposición entre razón y sinrazón, debe admitir otras realidades que sean imitaciones foráneas, para permitir el desarrollo de un lenguaje infinitamente más rico que el que ha caracterizado sus "diálogos" con el Otro, con el fin de introducirse a un saber donde el diálogo con una diversidad de pensamientos encamine a la propia cultura occidental hacia un humanismo grandioso.

Desposeídas de ellas mismas, las comunidades étnicas sufren porque la Razón europea está muy cerca de la violencia: la barbarie singular de Occidente conduce a su incapacidad de reconocer y de aceptar lo que no le es idéntico en constantes agresiones, justificadas en la hipotética sinrazón del "salvaje".

Para establecer el reino de la Fe o el reino de la Razón, Occidente se remite con frecuencia a la violencia. En el plano de lo cultural esta violencia se despliega en las acciones etnocidas que desde el siglo XVI azotan los tristes trópicos. Demente o salvaje, el indio es situado en las fronteras de la Razón. Víctimas de la criminal máquina de destrucción occidental, los indios americanos continúan siendo lo contrario de un interlocutor:

[30] Véase Jacques Berque, *Dépossession du monde*, París, Seuil, 1964, p. 91.

ora enmascarados, ora rostros sin voz, no son sujetos de un discurso posible sino objetos por definir.

Existen dos tipos de criminalidad: el genocidio y el etnocidio. El primero se refiere al delito jurídicamente tipificado a raíz de los procesos de Nüremberg y que consistió en el sistemático exterminio de los judíos europeos por los nazis. El segundo tipo de criminalidad es conocido como etnocidio.[31] Pierre Clastres considera que estos dos tipos de criminalidad se relacionan entre sí debido a que hunden sus raíces en una visión del Otro que considera perniciosa toda diversidad, por ello es que se extermina lo que no es idéntico. Tanto el genocidio como el etnocidio implican la falta de reconocimiento de un mínimo de humanidad en el Otro, por ello son el producto de la visión de los vencedores que optan por combatir la inaceptable diferencia. El exterminio se cumple destruyendo los cuerpos o manipulando y adecuando al Otro al Imperio unidimensional: "El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu […] la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida".[32]

La tendencia occidental a homogeneizar las diferencias procede del carácter etnocentrista de toda sociedad. Toda formación social se considera cultura por antonomasia por lo que sus vecinos sólo participan de una mínima humanidad. Sin embargo, sólo Occidente (por la jerarquización de su propia sociedad) es no sólo etnocentrista sino que además posee una impresionante capacidad etnocida.

[31] Véase Robert Jaulin, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

[32] Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981, p. 56.

Para llevar a cabo la destrucción de la alteridad, Occidente basa su conciencia de superioridad sobre una especie de misión providencial. La arrogancia de los Imperios se proyecta en su ideal de crear una nueva humanidad al imponer su modelo ideal de hombre, despreciando e incluso llegando a negar la existencia de culturas diferentes a la occidental; la violenta pregunta que Occidente le hace a América deriva del egocentrismo occidental: ¿existe una cultura latinoamericana?, ¿existen ustedes?: "Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte".[33]

Al ser una cultura etnocida y una sociedad con Estado, tiende Occidente a disolver lo múltiple en lo idéntico. Con el pretexto de hacer reinar la paz mundial, el Imperio siempre se adjudica un carácter mesiánico: venciendo las resistencias, sometiendo y aterrorizando, se instaura el sistema económico dominado y determinado por el capital.

Poseedora de una formidable máquina de destruir y de producir, la sociedad occidental contiene una ideología que le permite pensar constantemente en la ampliación de sus horizontes. Gracias al tipo de Estado que prevalece, Occidente tiende a uniformar diferencias al aplastar las fuerzas centrífugas. Incluso el discurso de la hija predilecta del humanismo occidental (y por supuesto del colonialismo), la antropología, preocupada en borrar las diferencias se convierte también en un discurso etnocida: sin poder tolerar que al Otro cultural no le interese explotar sus enormes potenciales para ampliar sus límites, le provee a los administradores neocolonistas aquellos instrumentos necesarios para el "buen gobierno".

[33] Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América,* México, Diógenes, 1971, p. 7.

La alienación y la violencia

Condenados de la tierra, los Otros de carne y hueso son considerados como cosas. Por ello, Marx subraya que el modo de producción que domina y determina la manera de explotar a los hombres diferentes lleva directo hacia la alienación, es decir, a la transformación de la persona en cosa. Sin embargo, la alienación es recíproca, puesto que aquel que por su egoísmo trata al Otro como a un instrumento, se encierra poco a poco en un desierto, perdiendo toda posibilidad de diálogo; como por efecto de un rebote, el hombre que trata al hombre como un objeto, se despersonaliza:

> El terror y la explotación se valen de esa deshumanización para explotar aún más [...]. La opresión es primero el odio del opresor contra el oprimido [...]. La imposible deshumanización del oprimido se vuelve y se convierte en la alienación del opresor; es él, él mismo, quien resucita, con su menor gesto, la humanidad que quiere destruir; y, como la niega en los otros, la encuentra en todas partes como una fuerza enemiga. Para escapar a ella tiene que mineralizarse, que adquirir la consistencia opaca y la impermeabilidad de la roca, en suma: que "deshumanizarse" a su vez.[34]

Sin duda la violencia termina por alienar al hombre que se injuria, porque la alienación es el producto lógico de la violencia y es, en última instancia, necesaria para alienar al Otro. Todo indica que el hombre occidental no puede hacerse hombre más que fabricando monstruos y esclavos.[35]

La organización planetaria de la vida destruye a los hombres del centro y a los de la periferia que, siempre recibiendo órdenes, no puede escoger libremente entre obedecer o no, pues

[34] Jean-Paul Sartre, *Colonialismo y neocolonialismo, Situations V*, Buenos Aires, Losada, 1968, pp. 40 y 41.

[35] *Ibid.*, p. 187.

todo su devenir tiene que girar en torno a una ávida toma de la iniciativa del que ordena, hasta el día en que logre su liberación.

El *striptease* del humanismo

Los estereotipos que Occidente crea para liquidar a los hombres de la periferia destruyen en realidad a toda la humanidad puesto que siempre que se cosifica a un hombre, se crea un contra-hombre. Sartre subraya que al suprimir la libertad ajena se agrede directamente a la humanidad en su conjunto ya que: "Es el hombre y no otra cosa lo que yo odio en el enemigo, es decir, yo mismo en tanto que Otro y es a mí a quien destruyo en él [...]".[36]

La agresión del Occidente capitalista destruye las estructuras motivacionales autóctonas, la identidad propia, la memoria, la historia de los pueblos que subyuga.[37] Pero, porque esta destrucción violenta es producto del odio hacia el Otro, Occidente se asume, involuntariamente, como inhumano: "Al destruir en el adversario la inhumanidad del contra-hombre, de hecho no puedo sino destruir la humanidad del hombre y realizar en mí su inhumanidad".[38]

La tan buscada unidad del mundo se convierte en una unidad negativa en cuanto que la singularidad definida por Occidente (singularidad que, por cierto, no es un hecho natural) se organiza en torno a la violencia. También el humanismo occidental es racista por la violencia a la que lleva y justifica al mismo tiempo, que se traduce en la imposición de un modo de producción capitalista y de un universo cultural que no es, en ningún caso, lo que han elegido los vencidos, forzados a aceptar

[36] Jean-Paul Sartre, *Critique à la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, p. 209.
[37] Jean Ziegler, *Saqueo en África*, México, Siglo xxi, 1979, p. 24 y ss.
[38] *Ibid.*

este hecho de violencia. Por ello es que Ziegler afirma que la forma fenomenológica de la singularidad organizada es la violencia.

El espectáculo del *striptease* de un humanismo que no ha querido trascender lo exótico, se presenta ante todos como inesperado y desconcertante: "Helo aquí todo desnudo, nada bello: no era más que una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje; sus ternuras y su preciosidad amparaban nuestras agresiones".[39]

Más lamentable aun es cuando el hombre dominado y explotado, al aceptar lo que a fuerza se le impone, se imagina que su sumisión es legítima pues la superioridad de los modos de vida occidentales, garantizada por el humanismo, le parece cosa lógica. Sacrificando su pluralidad y su alteridad participa en la organización de un mundo cuyo más profundo y peligroso anhelo es la unificación de los espíritus. La insurrección de los dominados lleva entonces no sólo a que se afirmen contra Occidente, sino que además lo hagan fuera de él. Se desecha del espíritu lo adulterado y lo que la mala conciencia alimentaba en él; esa es la idea que tenía Franz Fanon cuando llamaba a luchar, por el bien de la humanidad entera, contra la profunda falsedad y falta de justicia del neocolonialismo occidental:

> Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa. Además, si queremos responder a la esperanza de los europeos, no hay que reflejar una imagen, aun ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los

[39] Sartre, *Colonialismo y neocolonialismo…,* p. 134.

> que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo.[40]

Occidente precisa de un control sobre el Otro, tanto en el campo de la producción material como en el campo de lo imaginario ya que los bienes simbólicos aseguran la permanencia del sistema occidental de producción de como la producción de los bienes materiales.

Tanto la postura romántica existencial que busca el álter ego como la denuncia del etnocidio, parecen ser producto, entre sombras de silencio y chispazos de diálogos, de los remordimientos de los humanistas europeos por el tiempo durante el cual coquetearon con las instituciones estatales y por haber surtido a Occidente de una serie de mitos, que cuando dejan de servir, se transforman en los recursos predilectos para la crítica del Estado occidental, tal como sucedió con el del "buen salvaje".

Sin preocuparse por rescatar lógicas sociales e históricas diferentes a las que predominan en el desarrollo occidental, y siendo, por ende, el reflejo de los intereses del poder y del dominio, la tesis de la antropología que marca una línea divisoria entre sociedades, es totalmente arbitraria y sigue imponiendo un colonialismo no sólo de tipo socioeconómico sino también de tipo intelectual de Occidente sobre el Otro cultural, al tomarlo como mero objeto de estudio, como propiedad de Occidente.[41]

Puesto que Occidente es indiferente ante los desgarramientos del Otro cultural, su discurso antropológico ha sido siempre una especie de etnología del colonizado. Ofreciendo únicamen-

[40] Citado en Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1986, p. 134.

[41] Véase Marc Augé, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987, pp. 141-176.

te nuevos mitos para nuevos humanistas, el Centro se divierte él solo, mientras crea, con el fin de asegurar la permanencia de su singularidad, aquellas imágenes que, nada inocentes, tienden a esclavizar a los hombres de su periferia, a quienes se niega incluso a ceder el derecho de ser sujetos activos de su propia Historia.

El descubrimiento de Nuestra América

América, como bien lo señala O'Gorman, fue inventada. Para lograr semejante invento, el humanismo y todas sus predilectas hijas, usaron, deformaron, amoldaron y distorsionaron las imágenes del hombre americano que desde Colón se crearon.

Los nobles salvajes descritos por Colón son la prueba contundente de que no fue él quien descubrió América. Su azaroso topar con nuestro continente no debe confundirse con el hecho de que haya considerado a la realidad americana en su verdadera dimensión, pues aunque el continente se apareció en su camino hacia el Asia, el Almirante explorador de los limbos, no reconoció nunca el novísimo carácter de las tierras ni el de sus habitantes. El exclusivo descubrimiento, si así se le puede llamar, de Colón, es la distinción que hace entre los indios pacíficos que "merecen" ser cristianizados y los indios belicosos que sólo pueden ser eliminados o esclavizados, inaugurando así las prácticas genocidas y etnocidas de Occidente en América.

Vespucci, Anglería y Oviedo ciertamente nos legaron un bosquejo sobre el continente, cuya importancia radica en el hecho de que sean parte de las primeras visiones que Occidente tuvo sobre un Otro cultural que fue desconcertante porque vino a poner en crisis el hasta entonces tripartito cosmos conocido. El caso de los cronistas que escribieron sobre las Indias occidentales es un ejemplo de lo que la historiografía europea ha logrado hacer en América: crear una falsa imagen

porque no significa nada en el contexto de un continente cuya pluralidad es un hecho socialmente aceptado como necesario.

La página más negra de la etapa en que América pasa a ser considerada como propiedad exclusiva de Europa es la de la Conquista. A fuego y espadazos, los conquistadores se sumergen en una orgía de acumulación originaria que, además de incrementar sus propias haciendas, contribuyó de manera decisiva en el desarrollo del capitalismo. Dentro de este proceso en el cual se despersonaliza al Nuevo Mundo, el supuesto "encuentro de dos mundos" se pierde, pues no hay tal encuentro. La identidad del mundo americano se pierde, se anula y se expropia por el dominio de la violencia. Se instaura el Imperio de la Singularidad y el paradigma cristiano de la humanidad/inhumanidad del indio se desprende de los métodos que, en especial Cortés, utiliza: descubrir y conquistar mientras se investiga y se relata.

Vuelven a escena los olores, texturas y sabores de la naturaleza americana y la inocencia de sus hombres cuando los hombres iluminados por las luces de la razón, escriben en defensa de los hombres de las colonias. Pero el esfuerzo tiene mejores frutos en sus propias naciones que en los lejanos territorios y dominios ultramarinos.

El fracaso del diálogo entre los hombres civilizados y blancos y los hombres de colores, siempre tachados de paganos privados de libertad y de razón, parece llevar a una crisis debido al arrepentimiento de los propios humanistas europeos que han comprendido que en la liberación de sus colonias o antiguas colonias, se encuentra la propia liberación de sus patrias.

Los principales defensores de un proyecto que quiere hacer presente al Otro que pide autodeterminación, vida y espacio para realizarse, recursos para crear su circunstancia, luchan por hacer del diálogo entre culturas un diálogo franco que atienda a la liberación de todos los hombres, es decir, buscan un diálogo que exalte la pluralidad como patrimonio de la Humanidad. Por eso la finalidad de la filosofía de la historia ame-

ricana es rescatar la originalidad y especificidad americanas, así como su papel de innovación en la Historia universal. Cumple entonces con la necesidad de activar una historiografía que responda al análisis de la realidad americana sin someterse a las visiones triunfalistas y derrotistas de la historiografía europea (neopositivismo y materialismo histórico). La respuesta de Occidente ante esta nueva postura, como lo señala el propio Zea, es necesaria:

> En el campo de la filosofía occidental […] se ha realizado una inversión: no es ya la problemática del hombre occidental la que se impone al hombre en general, como si fuese la del hombre por excelencia, sino, por el contrario, es la problemática de este otro hombre, el no occidental. Ya no impone éste su humanidad, sino es la humanidad de los otros la que le hace patente sus limitaciones humanas. Es la resistencia a la enajenación colonial del no occidental la que hace patente al occidental su autoenajenación. La violenta expresión de la libertad de los otros, hace patente las limitaciones que a su propia libertad han impuesto sus ambiciones y el producto de las mismas.[42]

Los mismos no occidentales educados en las metrópolis llegan a estas conclusiones pues, como afirma el argelino Jacques Berque, cuando el no occidental, aceptando las múltiples expresiones, sentidos y materializaciones que lo constituyen, logra su liberación, en realidad gana algo mucho más importante: "Si su esfuerzo va hasta el tope, el antiguo colonizado, porque se habrá liberado del Otro y de su rencor contra el Otro, encontrará al Otro en el fondo de él mismo".[43]

El principal y más apremiante problema de Nuestra América es que el hombre americano, siempre por un vano intento de constante negación, deje de vivir a espaldas de la realidad, para que, al reconocerse, al autodescubrirse, recupere su per-

[42] Zea, *La filosofía americana…*, p. 135.
[43] Jacques Berque, *Dépossession du monde*, París, Seuil, 1964, p. 170.

sonalidad y su trascendencia. En este sentido, la antropología, como la base más elemental y más simple, aunque más profunda y más amplia que lo histórico o lo filosófico, contribuye de manera fecunda a la filosofía de una historia propia, que cristalice la imperiosa necesidad de activar conceptos y categorías acordes con el papel de un sujeto potencialmente revolucionario, antiimperialista por esencia y arquitecto de su propio destino: el hombre americano.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias,* México, FCE, 1979.

Alcides, Raúl, *El indio en los diccionarios*, México, INI, 1981.

Anglería, Pedro de, *Libros de las Décadas del Nuevo Mundo,* trad. y notas de Agustín Millares Carlo, México, SEP, 1945 (Biblioteca Enciclopedia Popular).

_____, *Décadas del Nuevo Mundo, por… primer cronista de Indias,* 2 vols., estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman, trad. de Agustín Millares Carlo, México, Porrúa, 1964.

Arciniegas, Germán, *América. 500 años de un nombre (Vida y época de Amerigo Vespucci),* Bogotá, Villegas Editores, 2003.

Aristóteles, *Política*, México, Espasa-Calpe, 1941.

Arrom, José Juan, *Imaginación del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1991.

Attali, Jacques, *1492*, Barcelona, Plural, 1992.

Augé, Marc, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987.

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones,* Buenos Aires, Amorrotu, 1973.

Berque, Jacques, *Dépossession du monde*, París, Seuil, 1964.

Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992.

Bitterli, Urs, *Los salvajes y los civilizados. El encuentro de Europa y Ultramar,* México, FCE, 1982.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada,* México, SEP/CIESAS, 1987.

Boudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana. 1520-1569,* Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Carrasco, Pedro y Johanna Broda [eds.], *Economía, política e ideología en el México prehispánico,* México, CIS-INAH/ Nueva Imagen, 1978.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.

Chinard, Gilbert, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIème siècle,* París, Gallimard, 1911.

_____, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIème siècle et au XVIIIème siècle,* París, Gallimard, 1913.

Cieza de León, Pedro de, *Crónica del Perú*, Madrid, DASTIN, 2000 (Crónicas de América).

_____, *Descubrimiento y Conquista del Perú*, Madrid, DASTIN, 2001 (Crónicas de América).

Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política,* Barcelona, Gedisa, 1981.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México,* México, Porrúa, 1981.

Cobo Borda, Juan José, "El Sumario de Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* núm. 429, marzo, 1986, Madrid, pp. 63-66.

Colón, Cristóbal, *Textos y documentos, relaciones de viajes, cartas y memoriales,* comp. de Consuelo Varela, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

_____, *Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento,* México, Espasa-Calpe, 1986.

_____, *Libro de las Profecías*, Madrid, Alianza Editorial/ Universidad de Sevilla, 1991.

Colón, Hernando, *Vida del Almirante Don Cristóbal Colón escrito por su hijo*, México, FCE, 1947.

Cortés, Hernán, *Cartas de Relación,* México, Porrúa, 1988.
Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, París, Minuit, 1969.
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* México, Porrúa, 1986.
Díaz-Plaja, Guillermo [comp.], *Crónicas de Indias,* Pamplona, Salvat/Alianza Editorial, 1972.
Diderot, Denis, *El amor libre o suplemento al viaje de Bougainville,* Buenos Aires, Claridad, 1957.
Duchet, Michèle, *Antropología e historia en el Siglo de las Luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1988.
Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra,* prefacio de Jean-Paul Sartre, México, FCE, 1970.
Fernández de Navarrete, Martín, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999.
Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Sumario de la natural historia de Indias,* México, FCE, 1950.
_____, *Historia General y Natural de las Indias (selección)*, Madrid, Bruño, 1991.
_____, *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar Océano,* pról. de J. Natalicio González, notas de José Amador de los Ríos, Asunción del Paraguay, Guaranía, 1945.
Fernández Retamar, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América,* México, Diógenes, 1971.
Friederici, Georg, *El carácter del descubrimiento de América,* México, FCE, 1988.
Formisano, Luciano, *Cartas de Amerigo Vespucci*, Barcelona, Alianza Editorial, 1986.
Foucault, Michel, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
_____, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.
Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales,* México, FCE, 1982.

Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo,* México, FCE/ Colmex, 1973.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo,* México, FCE, 1978.

_____, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1982.

Girardi, Giulio, *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, San José, DEI, 1988.

Gruzinski, Serge, *Le destin brisé de l´empire aztèque,* París, Gallimard, 1987.

Hanke, Lewis, *La humanidad es una. Estudio acerca de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*, México, FCE, 1985.

_____, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y Filipinas,* México, FCE, 1986.

Hernández Sánchez-Barba, Mario, *Hernán Cortés,* Madrid, Historia 16/Quorum, 1987 (Protagonistas de América).

Humboldt, Alejandro de, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*, Madrid, Monte Ávila Editores, 1992.

Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, *Cinquième méditation*, París, Vrin, 1929.

Jaulin, Robert, *La paz blanca. Introducción al etnocidio*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

Jáuregui, Carlos A., *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1985.

Las Casas, fray Bartolomé de, *Historia de las Indias,* 3 vols., México, FCE, 1951.

_____, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* Mérida, Dante, 1988.

Leclerq, George Louis, Comte de Buffon, *Œuvres complètes),* París, Pourrat Frères, 1833-1834.

Léon-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista,* México, UNAM, 1982.

Lévinas, Emmanuel, *De l'existence a l'existant,* París, Fontaine, 1947.

Losada, Ángel, *Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Nacional, 1973.

Luppol, Iván Kapitonovich, *Diderot*, México, FCE, 1985.

Maisonneuve, Jean, *Psicología social*, México, Paidós, 1985.

Manzano y Manzano, Juan, *Colón y su secreto. El predescubrimiento,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1989.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, FCE, 1990.

Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanismo mexicano del siglo XVI*, México, UNAM, 1946 (Biblioteca del Estudiante Universitario).

Merle, Marcel y Mesa, Roberto, *El anticolonialismo europeo. Desde Las Casas a Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.

Millones-Figueroa, Luis, *Pedro de Cieza de León y su Crónica de Indias. La entrada de los Incas en la Historia Universal,* Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.

Monjarás-Ruiz, Jesús *et al.*, *Mesoamérica y el centro de México*, México, DEAS-INAH, México, 1985.

Montaigne, Michel Eyquem de, *Essais*, París, Bordas, 1980.

Morison, Samuel Elliot, *El Almirante de la Mar Océano*, Buenos Aires, Hachette, 1945.

Morse, Richard, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo,* México, Siglo XXI, 1982.

Mounier, Emmanuel, *Le personnalisme,* París, PUF, 1949.

O'Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos,* México, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, 1951.

_____, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, FCE, 2003.

Ortega y Medina, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje,* México, UNAM, 1987.

_____, *La idea colombina del descubrimiento desde México (1836-1986)*, México, CCYDEL-UNAM, 1987.

Pérez A., Celina *et al.*, *Historia de la geografía*, La Habana, Pueblo y Educación, 1986.

Pichardo Viñals, Hortensia, *Las ordenanzas antiguas para los indios. Las Leyes de Burgos. 1512,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

Puigross, Rodolfo, *Los Enciplopedistas*, Buenos Aires, Futuro, 1945.

Reyes, Alfonso, *Obras completas,* México, FCE, 1960.

Rimbaud, Arthur, *Pages choisies,* París, Hachette, 1976.

Rousseau, Jean-Jacques, *La desigualdad entre los hombres, su origen y fundamento*, Buenos Aires, Claridad, 1945.

_____, *El contrato social*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1982.

Salas, Alberto Mario, *Floresta de Indias,* selec. de textos y notas, Buenos Aires, Losada, 1970.

_____, *Tres cronistas de Indias. Pedro Mártir de Anglería. Gonzalo Fernández de Oviedo. Fray Bartolomé de Las Casas,* México, FCE, 1986.

Salas, Alberto M. y Vázquez, Andrés R. (selec., pról., notas y vocabulario), *Noticias de la tierra nueva,* Buenos Aires, EUDEBA, 1964.

Sánchez-Vázquez, Adolfo, *Marxismo y existencialismo*, México, UNAM, 1960.

Sartre, Jean-Paul, *Critique à la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.

_____, *Colonialismo y neocolonialismo, Situations V*, Buenos Aires, Losada, 1968.

_____, *El existencialismo es un humanismo*, México, Quinto Sol, 1992.

_____, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar, Madrid, Losada, 2006.

Semo, Enrique, *México: un pueblo en la historia,* 4 vols., México, UAP/Nueva Imagen, 1981.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios,* México, FCE, 1986.

Solórzano y Pereyra, *Política indiana,* Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1945.

Subirats, Eduardo, *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna,* México, Siglo XXI, 1994.

Svet, Yákov, *Cristóbal Colón,* Moscú, Progreso, 1987 (Siglos y Hombres).

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del Otro,* México, Siglo XXI, 1987.

Tournier, Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique,* Prélude de Gilles Deleuze, París, Gallimard, 1983.

Varela, Consuelo, *Colón y los florentinos,* Madrid, Alianza Editorial, 1988.

_____, *Amerigo Vespucci, un nombre para el Nuevo Mundo*, Madrid, Anaya, 1989.

Varela, Consuelo e Ignacio Fernández Vial *et al., La Santa María, la Niña y la Pinta,* Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1991.

Vargas Martínez, Gustavo, "500 años del descubrimiento de América. Quiénes fueron los primeros tripulantes", en *Revista Credencial Historia*, núm. 20, agosto, 1991, Bogotá.

_____, "500 años del descubrimiento de América. ¿Cómo era la jerarquía en los barcos?", en *Revista Credencial Historia*, núm. 23, Bogotá, noviembre, 1991.

_____, "1421: el año en que los Chinos descubrieron América", en *Archipiélago*, núm. 44, año 11, abril-junio, 2004, México, pp. 14-20.

Vila Vilar, Enriqueta y María Justina Sarabia Viejo, *Cartas de Cabildos hispanoamericanos. Audiencia de México (Siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1985.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* México, Ediciones de la Casa Chata, 1979.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la Guerra*, México, Porrúa, 1985.

Varios autores, *Reforma y Conquista: América Latina 500 años después. Estudios sobre protestantismo e historia,* Managua, CIEETS, 1989.

Wiesenthal, Simon, *Operación Nuevo Mundo. La misión secreta de Cristóbal Colón*, Barcelona, Orbis, 1973.

Wolf, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica,* México, Era, 1982.

Zavala, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* México, Porrúa, 1971.

_____, *La filosofía política en la conquista de América,* México, FCE, 1972.

_____, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas de los siglos XVI y XVII,* México, Porrúa, 1975.

Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso y otros ensayos*, México, Tezontle, 1952.

_____, *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955.

_____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1986.

Zea, Leopoldo [comp.], *El descubrimiento de América y su sentido actual,* México, FCE, 1989 (Tierra Firme).

Ziegler, Jean, *Saqueo en África*, México, Siglo XXI, 1979.

Zub, Roberto, "La Conquista y los indios", en *Reforma y Conquista: América Latina 500 años después. Estudios sobre protestantismo e historia*, Managua, CIEETS, 1989, pp. 89-100.

Zweig, Stefan, *Américo Vespucio*, Barcelona, Juventud, 1983.

Ilustración de portada: *La disciplina militar* de Teodoro de Bry.

A FINES DEL SIGLO XV EL ALMIRANTE DE LA MAR OCÉANA TROPEZÓ con tierras ubicadas entre el Viejo Mundo y las Indias Orientales. Otro navegante, renacentista, de cuyo nombre de pila salió nuestro patronímico, anunció la novedad de las tierras encontradas y de las costumbres de sus habitantes a quienes valoró como buenos, pero también como malos. Funcionarios, filósofos, eclesiásticos, comerciantes, navegantes y soldados: casi todos se cuestionaron acerca de la naturaleza del hombre americano y sólo unos cuantos lo consideraron humano.

Este libro reflexiona sobre el significado que tuvo el Nuevo Mundo para una Europa sacudida por descubrimientos que modificaron mapas celestes y terrestres y que tuvieron diversos efectos. Uno de ellos, fue una mirada pesimista sobre el Otro pues el mal salvaje era el cúmulo de todos los vicios; pero también optimista porque la presencia del buen salvaje era la ocasión de extender la civilización más allá de los bordes europeos e, incluso, motivación para transformar la sociedad europea.

SOFÍA REDING BLASE es licenciada en Antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y maestra y doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores desde 2003. Desarrolla una línea de investigación que gira en torno al debate entre ética e interculturalidad. Actualmente se desempeña como investigadora en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y como profesora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Su libro más reciente es *Diversidad y democracia. Aportes de la hermenéutica analógica al diálogo intercultural* (México, Analogía Filosófica, 2007).

9 786070 216053

4

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
XXX Aniversario 1979-2009

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE